کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

نام کتاب: ارشاد الطالبین

مؤلف: شیخ مقداد سیوری

شمارهٔ کتاب: ۱۲۳۶ مشکوة

اندازه: ۱۸×۱۴

تاریخ تصویربرداری: شهریور ۱۳۸۹

کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

از مجموعهٔ نسخه‌های خطّی اهدائی

سیّد محمّد مشکوة

۱۲۳۶

قیمت این کتاب

پنجاه شاهی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ان اولى ما صرفت فيه نقود الافكار لاقتناص ابكار الاذكار
مستخدمة في اظهار نتائجها فصيح الاذكار حمد موجود تفرد بوجوب الوجود
وصفات الكمال ونعوت الجلال لذاته وشكر منعم افاض سحايب جوده
الوجود على قوابل ماهيات اثاره ومصنوعاته ليظهر سر كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق على هياكل تقييد اته وجعل مظهر ذلك
السر نوع الانسان وحفه بالالطاف معدة لحصول مقاصده ومراداته
فالسعيد من وافق اوامره والشقي من خالف منهياته اختار من بين افراده انبياءه
واولياءه فهم تشريفا وكرمهم تكريما وجعلهم سفراء بينه وبين عباده ليظهر ولهم
وفضله جسيما وخص من بينهم بخطابه وعلمك ما لم تكن تعلم وكان
فضل الله عليك عظيما وشرفه بلولاك لما خلقت الافلاك وجعله
مرشد المعرفي حضرته من الاملاك بل لبيك فسبحانا فسبحت الملائكة بتسبيحنا
وقدسنا فقدست الملائكة بتقديسنا ذلك نبينا محمد صلى الله عليه وآله
اولي الكرامات الباهرات والمقامات العلويات صلوة تملأ الارض
والسماوات اما بعد فيقول افقر الورى الى رحمة الله عبده واوله بفضله
وجليل دفره ان يتجلى بذلك ويظهر بحسب طاقته ووجد بالي ان
الاشياء ان يرى آثار نعمه على عبده فكان الكتاب الموسوم بنهج المسترشدين

١٧ سطر

١٢×٨

١٨×١٣

٩١ ورق

في اصول الدين من تصانيف شيخنا وامامنا الامام الاعظم علامة العالم في
العالم وارث الانبياء وخليفة الاوصياء بل آية الله في العالمين جمال الملة
والحق والدنيا والدين ابي منصور الحسن بن المطهر طهر الله رمسه وقدس
وكرم وشرف نفسه نجل وعظم قد احتوى من المباحث الكلامية على ابكارها
واثارها وجمع من الفوائد الحكمية احسنها واسناها في شغف بالاشتغال
به معظم الطلاب وعولوا على تقرير مباحثه جماعة الاصحاب وكنت ممن جد
في تحرير مباحثه بالتحصيل وان لم احصل منها الا القليل حتى جمعت من
مباحث المشايخ اعزهم الله وفوائدهم مما يتعلق به فنون تحت عبارات
بين الطلبة ما يعد على نعم تحقيق ذلك على جمعها في كتاب وتحريرها في مركز
ونصاب ليحصل تاليف متميزها واجتماع متفرقها فيعود شرحا يعول في
تقرير مباحثه ويعرج في تحرير تقريراته اليه وارهق عزمي على اتمام هذا
الشان التماس ذلك بعض اعزة الاصحاب واجلة الاخوان وفقنا
الله واياه للعلم والعمل وجنبنا واياه الخطا والزلل وها انا اشرع في
ذلك مستعينا بالله ومتوكلا عليه ومتقربا بوضعه اليه بعد استجابة
اياه وابناء اهل فيه ورضاه وسميته ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين
وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال قدس الله نفسه
بسم الله الرحمن الرحيم اقول قد جرت عادة المصنفين بالابتداء

کتابخانه مشکوة
شماره
دانشگاه تهران

في كتبهم بذكر البسملة وانما فعلوا ذلك لوجوه الاول قوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ
فيه بذكر الله فهو ابتر ب اتباعا لنسق الكتاب العزيز فانه مفتوح
في اوله وفي ساير سوره بذكر البسملة ج قول الصادق عم لا تترك
البسملة ولو كتبت شعرا د تيمنا وتبركا بذكر اسمه تعالى ه ان الشيء له وجود
في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان ووجود في
البنان ووجوده تعالى اشرف الوجودات في الاقسام كلها والاشرف
مقدم على غير الاشرف كما سياتي في اقسام التقدم اذا تقرر هذا فنقول
الجار والمجرور ههنا متعلق بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ او اكتب كقولهم
للمعرس بالرفاء والبنين او بالبركة اي اعرست وقدر المحذوف متاخرا ليختص اسم الله
بالتقديم ولان من عادتهم الابتدا بالاهم وقال الكوفيون انه متقدم
لكونه عاملا ويدل على تاخره قوله بسم الله مجراها ومرساها والاسم قيل مشتق
من السمة وهي العلامة لدلالته على المسمى لكن يبطل ذلك تصغيره على سمي
وجمعه على اسما وكان القياس على ذلك وسيم واسام وقد تقرر في
التصريف كون التصغير والجمع يردان الاسما الى اصولها والحق ان
اشتقاقه من السمو وهو العلو لعلو المسمى به وظهوره ويدل عليه تصغيره
وجمعه المذكوران وهل هو نفس المسمى او غيره الحق الثاني لكونه دالا
والدليل مغاير للمدلول وحقيقته في الاصول وعند النحاة الاسم هو ما دل

على معنى في نفسه مجردا عن زمن من الثلاثة والتحقيق هنا ان نقول اسم الله
قد يكون دالا عليه لا باعتبار امر اخر وذلك لفظة الله لا غير وقد يكون
باعتبار امر اما اضافة ذهنية كالقادر والعالم وامثالهما او سلب
كالواحد والفرد والقديم والازلي والابدي او اضافة وسلب
كالحي والواسع والعزيز والرحيم فجملة اسما الله تعالى ترجع في التحقيق الى ذلك
الله قيل اصله لاه على وزن فعل فالحق به الالف واللام للتفخيم والتعظيم
فقط لا للتعريف اذ اسماؤه معارف وقال سيبويه اصله الاه على وزن
فعال فحذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف ولذلك قيل في النداء
يا الله بقطع الهمزة كما يقال يا اله ولو كانت غير عوض لم تثبت في
الوصل كما لم تثبت في غير هذا الاسم وهل هو مشتق او جامد قال الخليل
بالثاني اذ لا يجب في كل اسم ان يكون مشتقا والا لزم التسلسل وقال
قوم بالاول فقال بعضهم من الالوهية اي العبادة والتاله التعبد فمعنى
هذا هو الذي يحق له العبادة لقدرته على اصول النعم فهو اسم مختص به
تعالى ازلا وابدا وقيل مشتق من اله اذا تحير لتحير العقول في
كنه عظمته وقيل من قولهم الهت الى فلان اي فزعت اليه لان الخلق
يفزعون اليه لحوائجهم فقيل للمالوه اليه اله كما يقال للموتم به امام وقيل
من لاه اي احتجب لاحتجابه عن تخيل الاوهام له وقيل من لاه اذا

ظهر بانه ودلالة وفي التحقيق هو اسم غير صفة يدل على الذات الموصوفة
بجميع الكمالات التي هي مبدأ لجميع الموجودات الرحمن الرحيم فعلان وفعيل
كغضبان وعليم مشتقان من الرحمة وهي افاضة الخير على المحتاج وارادته
له عناية به وهي قد تكون للمستحق وغيره وقد تكون خاصة للمتقين
دون غيرهم ورحمة الله عامة لانه اراد الخير لكل موجود وفعله به في احوال
الدنيا والآخرة وفي الرحمن المبالغة ما ليست للرحيم ولذلك قيل الرحمن لجميع
الخلق والرحيم بالمؤمنين خاصة وروي عن الصادق ع انه قال الرحمن اسم
خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وبيان ذلك ان الرحمن
لا يسمى به غير الله والرحيم قد يطلق على غيره فهو من هذا الوجه مساوق
لاسم الله الذي هو علم على ذاته تختص به وان كان مشتقا من الرحمة لجواز
اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه
ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص في قوله قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن واما كونه صفة عامة فلما عرفت انه رحمن بجميع الخلق
واما عموم اسم الرحيم فلقولهم ان رجل رحيم وقلب رحيم واما خصوص صفته
فلقوله وكان بالمؤمنين رحيما قال الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال
الخ اقول الحمد هو الوصف الجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل
للحمد وغيره وتقييده بالجميل خرج غير الحمد من الذم والهجاء وقولنا على جهة

التعظيم

التعظيم والتبجيل خرج به الاستهزاء والمراد بالجميل ان يكون اختياريا اي
صادرا عن فاعل بقدرته واختياره لا ان يكون طبيعيا وبذلك يقع الفرق
بينه وبين المدح اذ المدح يقال للاختياري وغيره كما يمدح على حسنه وجودة
نسبه لا كما قال الزمخشري انهما اخوان وذلك لان جعلهما اخوين يفيد
تاكيدا وعلى ما قلنا يكون تاسيسا وهو اولى من التاكيد كما قرر في الاصول
واللام لا يجوز ان تكون عهدية لعدم تقدم معهود ذكري كقوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ولا يحسن فرض معهود
ذهني لانه يكون منافيا للبلاغة وعموم اثبات الحمد لله ولا يجوز ان تكون
استغراقية كقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لان الحمد طبيعة
ليس فيه تعدد فبقي ان اللام للحقيقة كقولك الرجل خير من المراة واخاف ان
ياكله الذئب ومعناه حقيقة الحمد وطبيعته ثابتة لله تعالى دائما واولى
مستقرا ولذلك اتي بالجملة الاسمية الدالة على ذلك دون الفعلية الدالة
على التجدد والتصرف كقولك حمدت الله او احمد الله اذا عرفت ذلك
فللحمد خاصتان الاولى كونه باللسان خاص لقوله تعالى وقالوا الحمد لله والقول
لساني ب انه لا يشترط فيه سبق نعمة لوروده مع النعمة تارة لقوله تعالى
الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدم ذكرها اخرى
كقوله فقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الآية وخلاف هاتين الخاصتين

للشكر فانه يكون باللسان والقلب والجوارح لقوله اعملوا آل داود شكرا
ويستدعي سبق النعمة لقوله وان ربك لذو فضل على الناس ولكن
اكثرهم لا يشكرون فبينهما العموم من وجه كالحيوان والابيض لله
من معناه واللام فيه للملك والاستحقاق كالمال لزيد ويكون مرققا لكسر ما
قبله ومفخما اذا انفتح ما قبله او ضم وقيل تحم فرقا بينه وبين اللات اذ بعضهم يقف
عليها بالهاء المنقذ اى المخلص والمنجي والحيرة قيل الجهل البسيط اى
عدم العلم والضلال هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم
وقيل الحيرة هي التردد بين النقيضين والضلال هو الاعتقاد الباطل
الحاصل عن شبهة والتحقيق هنا ان نقول اذا كان لنا مطلوب من
المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه وان لم يحصل فاما من
تعارض الادلة فيحصل الحيرة او من قيام شبهة على نقيضه فيحصل الضلال
والله تعالى المنجي من كليهما فحمده على ذلك ان قلت نعم الله اكثر من ذلك
فكان ذكر الاعم اولى قلت لا شك ان نعم الله تعالى غير متناهية لكنها
تتفاوت في الكثرة والمقدار فاعظمها هو الهداية الى العقائد الحقة
في المعالم الدينية اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمدي
والحصول على النعيم الموبد واذا حصلت هذه الهداية انتفت الحيرة والضلال
فيكون الانتفاء بهما والانقاذ منهما اعظم النعم فلذلك خصه بالذكر ابتداء

ثم

وملوه

ثم اردفه بذكر كليات نعمه اجمالا وهو انه ارشد الى سبيل الصواب في المعاش وهو
دار الدنيا والمعاد وهي الدار الاخرة والمرشد هو الذي يحصل منه الارشاد
وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب والسبيل هي الطريق والصواب
هو المطابق لما في نفس الامر وتلك الطرق اما علمية محضة كالاعتقادات
الحقة من التوحيد والعدل والنبوة والامامة واما علمية عملية كالعلم بالعبادات
الخمس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغير ذلك مما يتم به انتظام احوال
النوع الانساني في الدنيا والاخرة كالشرعيات فالقسم الاول يحصل بعلم
الكلام الذي نحن بصدد تقرير مباحثه والقسم الثاني يحصل بعلم
الفقه ولما كان هذا الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله
عليه وآله كان له علينا نعمة يستدعي الثناء عليها فعقب الحمد بذكر
الصلوة عليه والصلوة هنا من الله بمعنى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
ومن الآدميين الدعاء واللام فيه لاستغراق الجنس اذ لها افراد متعددة
كما ترى ومحمد للكثرة خصاله المحمودة وتحليه بالكمالات العلمية والعملية والمعصوم
المتصف بالعصمة وهي لغة المنع واصطلاحا عبارة عن لطف يفعله الله
بالمكلف بحيث يمتنع بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة مع قدرته
عليهما والخطا ضد الصواب وقد عرفته واعلم انه معصوم في اربعة
ا في مقاله لا يقول باطلا ب في افعاله لا يفعل باطلا ج في تروكه لا

يترك مقاده لتقريرته اى لا يعود بحضرته باطل وهو ساكت عنه اذ لا يجوز
له التقية والثلاثة الاولى يشاركه الامام فيها واما الرابع فلا اذ لا يجوز على الامام
التقية كما سيجئ بيانه ان شاء الله تعالى وآل الرجل اهل بيته والمراد بالآل هنا هو
علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وهم الذين اذهب الله عنهم
الرجس كما جاء به النص ويمكن ان يدخل فيهم باقية الائمة التسعة المشهورين
لمشاركتهم لهم في العصمة صلوات الله عليهم اجمعين والالف من الآل منقلبة
عن هاء بدل من هاء الاهل ولا يستعمل هذا اللفظ الا في الاشراف
فيقال آل الله وآل محمد كقول عبد المطلب رحمه الله نحن آل الله في كعبته
لم يزل ذاك على عهد ابرهيم ولا يقال آل الحجام والزبال والاهل يعم
الكل واما قوله تعالى آل فرعون فلانه كان شريفا في الامة لعظمته فيهم
اما بعد كلمة تسمى فصل الخطاب ومعناها بعد حمد الله والصلوة على نبيه
وآله واول من تكلم بها قيل داود عليه السلام واليه اشار واتيناه الحكمة وفصل
الخطاب وقيل علي عليه السلام وقيل قس بن ساعدة الايادي حكيم العرب
والكتاب يحتمل معنيين احدهما المكتوب وهو المشهور من معاني اللفظ
وهو مصدر بمعنى المفعول به كقولك رجل رضى اى مرضي وهذا خلق الله
اى مخلوقه فيكون معناه على هذا هذه المكتوب كذا والثاني ان يكون
الكتب بمعنى الشيء الذي يفعل به الجمع كالنظام لما ينظم به فيكون معناه

على هذا الشيء الذي يجمع به كذا والنهج الطريق الواضح والمسترشدين
الطالبون للارشاد اذ السين للطلب والرشاد ضد الغي معناه
والاصول جمع اصل وهو لغة ما يبنى عليه غيره وعرفا هو الدليل لابتناء المدلول
عليه والدين الطريقة والشريعة وسمي هذا العلم باصول الدين لان
العلوم الدينية من الفقه والحديث والتفسير متوقف على صدق الرسول
المبين في هذا العلم فيكون هذا العلم اصلا لتلك العلوم ويسمى ايضا
بعلم الكلام لوجوه أ ان المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم
بالكلام كلام في القدرة كلام في التوحيد كلام في العدل الى غير ذلك فلما
كثر لفظ الكلام في بحثهم سمي بعلم الكلام ب قيل اول مسئلة بحث فيها في
هذا العلم واختلفت فيها الآراء [illegible] التي في الكلام هي مسئلة كونه تعالى
متكلما ومعنى الكلام وقدمه او حدوثه الى غير ذلك وبعد ذلك انضم اليه
باقي مباحث الصفات والافعال بحيث كان اول مباحثه مسئلة الكلام ج
ان الماهر فيه المستحضر لقواعده يصير له قوة التكلم مع الغير
والمجادلة في الامور العقلية وغيرها وبالجملة هو علم يبحث فيه عن ذات
الله وصفاته وافعاله واحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد
لطيفة اعلم انه انما يفضل علم على علم آخر بامور أ شرف معلومه
فان علم الله تعالى ليس له نسبة في الشرف الى علم الحجام وذلك

ضروری ب کون احق العلمین او ثق برهانا بان یکون یقینیا فانه اشرف من علم
الذی تکون ادلته غیر یقینیه ج کون العلم محتاجا الیه فی کل العلوم الدینیه
لیتحق التفضیل علی غیره ولا شک ان علم الکلام له هذه الوجوه المقتضیه للترجیح
والتفضیل فیکون اشرف العلوم وهو المطلوب قوله لخصت التلخیص
هو التبیین وقیل هو حذف الزواید والمبادی هی الامور التی یبنی علیها
مسایل العلم والمسایل المطالب المبینه فی العلم وتجهل انتساب محمولاتها
الی موضوعاتها والقواعد جمع قاعده وهی مرادفه للاصل والقانون
وهو الامر الکلی المنطبق علی جزییات کثیره بحیث یعرف احکام تلک
الجزییات من ذلک الکلی والکلامیه منسوبه الی علم الکلام وقد عرفته
والاصولیه منسوبه الی الاصول وقد عرفتها ایضا قوله ای بنفع اذ الفعل
الماضی اذا وقع فی معرض الدعا او الاستقبال وکذلک البواقی والیقین هو
اعتقاد الشیء بانه کذا مع اعتقاد انه لا یمکن ان الشیء جنس وبالقید الاول
یخرج الظن وبالثانی الجهل المرکب وبالثالث اعتقاد المقلد للحق واما المقلد
للباطل فداخل فی الجهل المرکب والتوفیق هو حصول الشرایط وا
رتفاع الموانع وقیل جعل الاسباب متوافقه فی التسبیب وعرفه
الغزالی بانه موافقة افعال العبد لقضا الله وقدره والمعین
من حصلت منه الاعانه وهی الاعانة علی الفعل والسوال طلب الادنی
من الاعلی والعنایة هی وجود الشیء علی اتم ما ینبغی ان یکون قال ورتبته
علی فصول الاول فی تقسیم المعلومات اقول الترتیب لغة هو جعل
کل شیء فی مرتبته واصطلاحا جعل الاشیاء المتکثرة بحیث یطلق علیها اسم
الواحد ویکون لبعضها الی بعض نسبة بالتقدم والتاخر اذا عرفت هذا
فنقول انما قدم البحث هنا فی تقسیم المعلوم علی باقی الاقسام لکونه عم
مفهوما من باقی الاقسام الاتیه وحینئذ نقول ان المعلوم الذی هو الصور
الذهنیه اما ان یکون له تحقق فی الخارج عن الذهن او لا یکون فان
کان الاول فهو الموجود والثابت العینی ای الثابت الحقیقة وان
کان الثانی فهو المعدوم والمنفی العینی ولیس هناک قسم اخر لیس واحدا
من هذین القسمین لان ذلک حصر ضروری لا یحتمل الزیادة والنقصان
فان انحصار الشیء بین ان یکون وان لا یکون من اول الاوایل الا عند کل عاقل
قوله ولا واسطة بینهما الی اخره اشارة الی خلاف مشایخ المعتزلة
غیر ابی الحسین البصری فانهم اثبتوا واسطة بین الموجود والمعدوم و
سموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
ولا بغیرهما من المتقابلات ومعرفة هذا المذهب یتوقف علی تقدیم
مقدمة وهی ان المفهوم ینقسم الی قسمین قسم یعقل لا بالقیاس الی غیره
کالجوهر مثلا فان معناه الموجود القایم بنفسه وقسم لا یعقل الا بالقیاس الی

الغير كشريك الباري فانا اذا قلنا الباري له شريك كان معناه ان ليس
هنا الموجود نسبته الى الباري كنسبة زيد الى عمرو بالمثلية فلا نعلم
الا معينا الى الغير اذا تقررت المقدمة نقول المفهوم لا يخلو اما
ان يكون معقولا بالقياس الى نفسه الى نفسه او لا فان كان الاول فهو
الثابت وان كان الثاني فهو المنفي والاول اما ان يرد عليه صفة الوجود
او صفة العدم او لا يرد عليه شيء منهما فان كان الاول فهو الموجود
وان كان الثاني فهو المعدوم وان كان الثالث فهو الواسطة واحتجوا
واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجهين ا ان الوجود زائد
على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا
معدوما والقسمان الاولان باطلان فيتعين الثالث فثبتت الواسطة
وذلك هو المطلوب اما بطلان القسم الاول فلانه لو كان موجودا
لكان له وجود وينقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في
الاول ويلزم التسلسل وهو محال واما القسم الثاني فلانه يلزم منه اتصاف
الشيء بنقيضه واتصاف الشيء بنقيضه محال ايضا واذا بطل هذان
القسمان تعين الثالث ب ان السواد والبياض امران ثابتان
متى كان في اللونية والمشترك بين الثابت ثابت فاللونية ثابتة
ثم ان السواد يمتاز عن البياض بامر يجب ان يكون مغايرا لما به

الاشتراك والا لما تحققت الاثنينية وبذلك المميز نعني كل واحد منهما
وح نقول ذلك المشترك اعني اللونية اما ان يكون موجودا او معدوما او ليس
واحدا منهما والاولان باطلان والا لزم قيام العرض بالعرض او كون المعدوم
جزء الموجود اما الاول فلان اللونية ثابتة بالسواد والبياض وهو عرض وهما عرضان
فيلزم ما قلنا واما الثاني فلان المشترك جنس والجنس جزء فلو كان معدوما لكان
جزء السواد والبياض معدوما فيكونان معدومين هف واذا بطل هذان
القسمان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب اما من حيث الاجمال فهو ان هذا
ايراد على الضروري فلا يكون مسموعا اذ الضروري غير قابل للتشكيك واما
من حيث التفصيل فنقول اما الوجه الاول فيجاب عنه بوجهين ا ان الوجود غير
قابل لهذه القسمة المذكورة فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال وانه
كما لا يقال السواد اما سواد او بياض فكذا هنا لا يقال الموجود اما موجود او معدوم
واذا بطل التقسيم المذكور بطل ما ذكرتموه ب انا نختار ان الوجود موجود
وقولكم فيكون له وجود قلنا لا نسلم بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل
ومثاله في الحس ان يقال الضوء اما مظلم او مضيء فان كان مظلما لزم اتصاف الشيء
بنقيضه وان كان مضيئا لزم ان يكون للضوء ضوء آخر فيقال في الجواب
ان الضوء مضيء لذاته لا باعتبار ضوء آخر واما الوجه الثاني فيجاب عنه بوجهين
ا انا نختار ان اللونية موجودة في الذهن فانها كلية والكلي ثابت ذهنا كما بين

من الحصر المذكور من ان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت والوجود
عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا في الخارج لكان موجودا فيه هو قوله
ومن جعلهما اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة المتقدمين كابي الحسين علي وابنه
وابنا تبعهما فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم ومما احصان تحته
فعندهم ان المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن واتفقوا على ان الذوات
المعدومة متباينة باشخاصها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه وان
الفاعل ليس له تاثير في جعلها ذوات ولا في وجودها بل في جعلها موجودة
وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية لشمول اسم الذات لها وانما
يتميز بعضها عن بعض بصفات الاجناس كالجوهرية للجواهر والسوادية
للسواد الا ابن عياش منهم فانه قال بانها عرية عن الصفات ولهم تفريعات
في هذا المقام لا يليق ذكرها لطولها وعدم فايدتها حصول صانع
وهنا وهو انما ارتكبوا هذه الجهالة لجهلهم بالوجود الذهني ونحن لما
حققناه واعترفنا بصحته سقطت عنا هذه الجهالة وابطال مذهبهم
وان كان ظاهرا من الحصر السابق المذكور لكن نشير الى بعض حججهم وتخيلها
لزيادة في البيان فنقول احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت
ينتج ان المعدوم ثابت اما الصغرى فلوجوه آ انا نعلم طلوع الشمس غدا
من مشرقها وهو معدوم الآن وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم ب انا نميز

بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احديهما دون
دون الاخرى من دون تميزها محال فالمعدوم متميز ج انا نريد اللذات
المعدومة ونكره الالام المعدومة وما هو مراد متميز عما ليس بمراد
فالمعدوم متميز واما الكبرى فلان تميز الشيء عن غيره صفة له وثبوت
الصفة فرع على ثبوت الموصوف والجواب انا ننقض دليلكم اجمالا با
لممتنعات كشريك الباري فانه معلوم وكل متميز معلوم متميز فيكون
ثابتا وانتم لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة خارجا كا
لبحر من الزيبق والجبل من الياقوت فان دليلكم منطبق عليها مع
انكم توافقون على انتفائها خارجا وتفصيلا بانا نقول الحدث تعنون
بالتميز الذهني او الخارجي فان عنيتم الاول فسلم وان عنيتم الثاني
فدليلكم لا يدل على ذلك فان العلم والقدرة والارادة انما يستلزم
التميز في الذهن فقط والتميز الذهني يستلزم الثبوت الذهني
لا الخارجي

الفصل الثالث في اقسام الممكنات الخ

هذه قسمة اخرى اخص مما تقدم لان موضوعها وهو الممكن اخص من المعلوم
والموجود فلهذا اخرها فقوله الموجود يحترز به عن المعدوم وقوله
الممكن يحترز به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض
والتقسيم ههنا على راي المتكلمين اذا تقرر هذا فنقول القسمة العقلية ههنا

ينقسم اقسام ثلاثة لان الممكن اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا
ولا حالا في المتحيز لكن القسم الثالث نفاه اكثر المتكلمين وسياتي بيان
حجتهم في نفيه وجوابها فانحصرت القسمة في اثنين وهما المتحيز والحال
في المتحيز اما المتحيز فهو الجوهر وما يتركب منه اعني الخطوط والسطوح
والاجسام والمراد بالمتحيز هو الحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية
بانه هنا او هناك لذاته وانما قيدناه بقولنا لذاته احترازا عن العرض
فانه ايضا يقبل الاشارة الحسية لكن لا لذاته بل بواسطة محله واما الحال في
المتحيز فهو العرض وهو الحاصل في محل بحيث يشار اليه اشارة حسية
لا لذاته اذا عرفت هذا ففيها فوائد آ الاشارة الحسية هي امتداد موهوم آخذا
من المشير منتهيا بالمشار اليه وانما كانت حسية لقيامها بالوهم الذي
هو احدى الحواس الباطنة ب انما قيد الاشارة بكونها حسية في قوله
يشار اليه اشارة حسية لان الاشارة العقلية تكون ايضا الى العرض
لذاته بل لا يختص بالجوهر والعرض فانها صادقة على المجرد ايضا فان
كل معقول يشار اليه في التعقل اشارة عقلية ج اعلم ان الحكماء
يسلمون انحصار الممكنات في الجوهر والعرض لكنهم يقولون الجوهر
اعم من المتحيز وغير المتحيز وتقرير القسمة على رايهم ان الممكن اما
ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل

المقوم

المقوم لما يحل فيه او لا يكون موجودا لا في موضوع وهو الجوهر ثم الجوهر
اما ان يكون حالا او محلا او مركبا من الحال والمحل او لا حالا ولا
محلا ولا مركبا منهما اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل
فيه واما المحل فهو المادة وهو الجوهر المتقوم بما يحل فيه واما
المركب من الحال والمحل فهو الجسم المركب من المادة والصورة واما
الذي ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فهو الجوهر المجرد وهذا ينقسم
قسمين لانه اما ان يكون له تعلق بالاجسام اي تعلق التدبير وهو
النفس اولا وهو العقل فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر اعم
من المتحيز والمتكلمون حيث نفوا الجواهر المجردة لزم الانحصار كما
ذكروه واستدلوا على نفي المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت
مشاركة لله تعالى في التجرد الذي هو اخص صفاته فيحتاج الى مميز
يميزه عنها وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم التركيب وهو محال
اجيب بان الاشتراك في الامور العارضية لا يوجب التركيب خصوصا
اذا كانت امورا سلبية والمشترك ههنا سلبي وهو انه ليس بمتحيز ولا
حال في المتحيز وقال بعض الفضلاء والاولى الاعتماد في نفي الجواهر المجردة على
النقل اذ العقل لا يجزم بثبوتها ولا انتفائها وصدق الرسول لا يتوقف
على انتفائها فجاز نفيها بقوله قال اما الجوهر الخ اقول الجوهر في

بلغت قراءته ايده الله

... موجودا قائما بنفسه ... لو كان موجودا ... المجرد من حيث انه لو كان موجودا لكان قائما بنفسه

اصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين احدهما كل متحيز سواء كان منقسما
او غير منقسم والمراد بالحيز هو الفراغ الذي يشغله اليه اشارة حسية
وثانيهما المتحيز الذي لا يقبل القسمة من الوجوه وهو المراد هنا
فقوله المتحيز شامل للخط والسطح والجسم وقولنا لا يقبل القسمة
في جهة من الجهات خرج به الثلاثة الباقية اما الخط فلقبوله القسمة
طولا لا عرضا واما السطح فلقبوله القسمة طولا وعرضا واما الجسم فلقبوله القسمة طولا
وعرضا وعمقا ثم الطول يطلق على ثلاثة معان آ البعد المفروض اولا ب
اعظم الابعاد ج البعد الآخذ من الفوق الى السفل والعرض ايضا يطلق على ثلاثة
معان آ البعد المفروض ثانيا ويكون قاطعا للاول ب اوسط الابعاد قدرا ج
البعد الآخذ من اليمين الى الشمال والعمق يطلق على ثلاثة ايضا آ البعد المفروض
ثالثا ويكون قاطعا للاولين ب اقل الابعاد ج البعد الآخذ من خلف الى قدام ويسمى
سمكا اذا اخذ صاعدا والمراد بالطول في البحث السابق هو البعد المفروض اولا
والعرض هو البعد المفروض ثانيا والعمق هو المفروض ثالثا دون معانيها الباقية
قال واذا تالف جوهران الخ اقول لما عرف الجوهر شرع يبين كيفية تركب الاجسام
منه كما هو راي المتكلمين مع تقريره واعلم انه اذا تالف جوهران فازدادت جهة واحدة
في جهة الطول مثلا فذلك خط ويكون منقسما في الطول خاصة اذ ليس له عرض ينقسم فيه
واذا تالف خطان فازداد في جهتين معا ان يكون احدهما ملتصقا بجهة تالف الخط في الطول ومن

والثالث

والثالث يكون في جهة مخالفة لها بان يكون ملاصقا له ولا يكون في جهة ثالثة فهي
جهة العرض فذلك سطح وهو ينقسم في الطول والعرض لحصول جهتين له واذا
تالف سطحان على هذا الوجه يحصل الجسم بان يجعل سطح مع سطح آخر في جهتين
احدهما يكون في جهة العرض والآخر في جهة مخالفة لها بان يكون منطبقا
عليه وهي جهة العمق وينقسم في ثلاث جهات جهة الطول والعرض والعمق
هذا راي اكثر المحققين من المتكلمين فيكون اقل ما يحصل منه الجسم من ثمانية
جواهر اذ من جوهرين يحصل الخط ومن خطين يحصل السطح ومن خطين يحصل
السطح ومن سطحين يحصل الجسم وقال بعضهم اقل ما يحصل الجسم من ستة
لانه يحصل من ثلاثة جواهر على هيئة شكل مخروط مثلث سطح ومن
ثلاثة اخرى كذلك سطح آخر ومن السطحين يحصل انطباق احدهما
على الآخر فيحصل الجسم فقوله على الخلاف اللام فيه للعهد اي على الخلاف
في السطح فان القائل بان السطح من اربعة قائل بان الجسم من ثمانية والقائل بانه
من ثلاثة قائل بانه من ستة وقال الكعبي ان الجسم يحصل من اربعة جواهر ثلاثة كشكل مثلث
فيحصل له طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري مخروط
فيحصل له عمق وقال ابو الحسن الاشعري ان كل منقسم جسم وان كان من جوهرين
لانه فسر الجسم بالمؤلف واقل ما يحصل التاليف من جوهرين والخلاف في هذا
المقام لفظي لا يجدي نفعا في المباحث العقلية واما العرض فاما ان يكون مشروطا

بالحياة اى يشترط فى تحققها ان تكون حيا وهى عشرة القدرة والاعتقاد والظن والنظر
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة والادراك واما ان لا تكون مشروطا بالحياة بل
يكون عارضا للحى وغير الحى فقد ذكرنا منه هنا اثنى عشر غير القنا منها الحياة فانها لو كانت
مشروطة بالحياة فاما ان تكون مشروطة بحياة اخرى فيلزم التسلسل او بنفس الحياة
فيلزم اشتراط الشئ بنفسه والثانى من هذا القسم اما ان يكون مدركا بالبصر
وهو الاكوان والالوان والاعتمادات او بالسمع وهو الصوت او بالذوق وهو الطعوم
او بالشم وهو الروائح او باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واثبت
ابو هاشم التاليف عرضا فانها مجالية واثبت ابو على الجبائى للحلول ضدا هو الفناء
وهو عرضها قايما لا فى محل واثبت ايضا الموت عرضا وجوديا ايضا هو ضد
الحياة واثبت بعض الاشاعرة البقاء عرضا وجوديا ايضا فيكون الاعراض
على الراى الاول احدا وعشرين وعلى راى ابو هاشم اثنى وعشرين وعلى راى
ابى على ثلثة وعشرين وعلى الراى الاخير اربعة وعشرين وسياتى بيان ذلك ان
شاء الله تعالى باب الفصل الثالث فى احكام المعلومات وفيه مباحث الاول
اختلف الناس فى الوجود الخ اقول اعلم ان كل كلى اذا نسب الى حقايق الافراد التى
تحته اما ان يكون نفسها كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فانه نفس ماهية كل واحد
منها وانما تزيد عليه بعوارض مشخصة من الاين والوضع وغيرهما او يكون
جزءها كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما فانه جزء كل واحد
منها

منها مشترك بينها او يكون خارجا عنها كالماشى والضاحك بالنسبة الى الافراد
التى تحتها فانهما خارجان عن حقايقها اذا تقرر هذا فنقول الوجود
معنى مشترك بين الماهيات الموجودة صادق على كلها فهل هو نفس
تلك الماهيات او جزءها او خارج عنها زايد عليها فذهب ابو الحسن
الاشعرى وابو الحسين البصرى وابن نوبخت من اصحابنا الى الاول واجبة
كانت او ممكنة وذهب المثبتون من المعتزلة والاشاعرة الى الثالث فقالوا
انه زايد على جميع الماهيات واجبة كانت او ممكنة واما الحكماء فقالوا انه زايد فى
حق الممكنات ونفسها فى حق الواجب واما القسم الثانى فلم يقل به احد ممكنا
ويدل على بطلانه وجهان آ انه لو كان الوجود جزءا من الماهيات لزم ان
يكون الواجب مركبا واللازم باطل كما سياتى فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة اذ الوجود صادق على ماهية الواجب قطعا ب انه لو كان جزءا للماهيات
لكان سابقا عليها اذ الجزء سابق على الكل فى الوجودين واللازم كالملزوم
البطلان وهو بين اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف اختار الزيادة كما هو
مذهب المعتزلة والاشاعرة لكن فى حق الممكنات لانه سيصرح فيما بعد بان وجود
الواجب عينه كما هو راى الحكماء واستدل على ذلك بانه لو لم يكن الوجود
زايدا على الماهية للزم اشتراك الحمل او خلاف فايدة واللازم بقسميه باطل
فالملزوم وهو كونه ليس زايدا مثله بيان الاول اعنى البطلان واما بيان الملازمة فانا

نحكم على الماهية بانها موجودة تارة وبانها معدومة اخرى وتستفيد من الحكم الاول
اثبات الوجود للماهية وذلك انما يتم على تقدير الزيادة فانه لو كان نفسها
لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ الغرض انه
نفسها فلا فرق في ايرادهما كان في العبارة لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيد لانه
حمل الشيء على نفسه كما تقول انسان بشر فلو لم يكن زائدا لما حصلت الفايدة لكنها
تحصل فيكون زائدا وتستفيد من الحكم الثاني وهو قولنا الماهية معدومة الحكم على
الماهية بالعدم ولو كان الوجود نفس الماهية لاستفدنا التناقض
وبيان ذلك انه اذا كان الوجود نفسها يكون قولنا الماهية معدومة
بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية لان اثبات العدم للشيء سلب الوجود عنه فيكون
قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة والوجود هو الماهية
فيكون قولنا ليست موجودة بمنزلة قولنا ليست ماهية اذ التقدير انهما
متحدان فسلب احدهما هو سلب الاخر فيكون قولنا الماهية معدومة
ح بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك اي التناقض
هو المستفاد من هذا التركيب وهو باطل واما بطلان اللازم فقد ظهر
من بيان الملازمة وفي هذا الدليل نظر اذ لا يلزم من انتفاء كونه نفسا
ثبوت كونه زائدا لجواز ان يكون جزءا فلا بد من بطلانه ليتم احتج القائل بكونه
بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل او اجتماع الوجود والعدم

بيان الملازمة منه

انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة لها والصفة قائمة بالموصوف
فالوجود ح يكون قائما بالماهية فاما ان يقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة
ان كان الاول لزم التسلسل لانه اذا حل فيها وهي موجودة لا جائز ان تكون
موجودة بهذا الوجود والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فيتقدم الشيء على
نفسه وهو مح فتعين ان تكون موجودة بوجود اخر فننقل الكلام اليه ونقول
فيه كما قلنا في الاول وهلم جرا ويلزم التس وان كان الثاني يلزم قيام الموجود
بالمعدوم فيلزم اجتماع الموجود في العدم واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله
على تقدير كونه زائدا فلا يكون زائدا فيكون نفسا وذلك هو المطلوب ويرد
هنا ما قلنا اولا اذ لا يلزم من نفي كونه زائدا ان يكون نفسا لجواز كونه
جزءا فلا بد من ابطاله والجواب فنقول اما ان يقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة
قلنا نمنع الحصر فان ههنا قسما ثالثا وهو ان يقوم بها من حيث هي هي لا
باعتبار انها موجودة ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك انا اذا اخذنا
الشيء من حيث هو هو كذا اردنا به ان الشيء ماخوذا باعتبار شيء اخر معه من
ساير اوصافه واذا قلنا الشيء من حيث انه كذا يكون كذا اردنا به ان ذلك الشيء مع
وصف من الاوصاف ثبت له كذا ففي الماهية في قولنا اما ان تقوم بها وهي
موجودة او وهي معدومة ماخوذ مع وصف من الاوصاف فهاهنا مع الوجود
او العدم فيكون لها حالة اخرى وهي ان تؤخذ من حيث هي هي وبذلك الاعتبار

يقوم بها الوجود اذا عرفت ما علم ان الوجه الذي احتج به المص يدل على
الزيادة في الذهن لا في الخارج فلذلك قد صرح المحقق العلامة لغوله نصير الدين الطوسي
قدس الله سره بذلك في التجريد فقال وزيادته في التعقل وبيان ذلك انه يستحيل تحقق
ماهية من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة في
الخارج قال البحث الثالث في انه مشترك الحق انه كذلك اقول لو قدم هذا
البحث على الذي سبقه كما فعله المحقق في التجريد لكان انسب اذ يلزم من الاشتراك
الزيادة بادنى سهولة والا لزم اتحاد الماهيات لخصوصياتها وهو باطل
اذا عرفت هذا فلنقرر هنا مقدمتين ثم نشرع في تقرير البحث المقدمة
الاولى اعلم ان الاشتراك على قسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان يكون
لفظ واحد موضوعا لمعان مختلفة كلفظة العين فانها موضوعة للباصرة
وعين الشمس وعين الذهب وعين الماء وعين الركبة وعين الشيء اي نفسه
الى غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة واما المعنوي فهو ان يكون معنا
واحدا مشتركا بين امور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان فانه معنا واحد وهو جسم
الحساس المتحرك بالارادة موجود في الانسان والفرس والبقر والحمار
وغير ذلك وهي امور مختلفة ويصدق على كل فرد منها انه جسم حساس متحرك
بالارادة ومع انضمام مخصص الى ذلك المعنى المشترك بالاشتراك يصير
ذلك المجموع قسما من الاقسام المذكورة المقدمة الثانية اعلم ان المشترك بالاشتراك

المعنوي

المعنوي على قسمين احدهما ان يكون صدقه على افراده بالسوية كالحيوان في المثال
المذكور فان صدقه على انواعه على سبيل السوية من غير ان يكون في بعضها اشد
وفي بعضها اضعف او في بعضها اقدم وفي بعضها احدث الى غير ذلك فهذا يسمى
متواطيا لقد امر التواطي وهو التوافق لتوافق افراده في كيفية صدقه
عليها وثانيهما ان يكون في بعضها اشد من بعض او اقدم من بعض او اولى من بعض كالبياض
بالنسبة الى الثلج فانه اقوى واشد منه في العاج وان اشترك في معنى البياض وكان
لتحيز بالنسبة الى الجوهر فانه اقدم منه بالنسبة الى العرض ويسمى هذا القسم مشككا لان
الناظر فيه ان نظر الى جهة الاختلاف او هم انه الاشتراك اللفظي وان نظر الى جهة
الصدق او هم انه التواطي فتشكك ومن لوازم هذا القسم ان لا يكون ذاتيا لما
تحته كما هو مقرر في مظانه فنقول اذا تقررت المقدمتان فاعلم انه قد اختلف
الناس في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي او المعنوي فذهب ابو
الحسين البصري وابو الحسن الاشعري الى الاول لان وجود كل ماهية هو نفسها
فليس هنا امر زائد حتى يكون مشتركا فان كان فيقع شيء من المشاركة فذلك
في اللفظ لا غير وقد عرفت ضعف حجتهم في ذلك الحكماء وابو هاشم واصحابه من
المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى الثاني ثم هولاء اختلفوا فقال الحكماء انه
مقول بالتشكيك على ما تحته من الوجودات وقال ابو هاشم واتباعه ونجم
الدين الكاتبي انه مقول بالتواطي واختيار المص والمحقق الطوسي منه

وذهب ح

الحكما والدليل عليه وجهان الاول ان الوجود قابل للقسمة وكلما كان كذلك كان
مشتركا فالوجود مشترك اما الصغرى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن فنقول
وجود واجب الوجود ووجود الممكن والى الذهني والخارجي والى الجوهر والعرض
وهذه القسمة مقبولة عند العقل كما يقسم الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما
واما الكبرى فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بالفصول
او ما يشابهها وتحرير ذلك انا ناخذ المقسم ونضم اليه مخصصا ما اي مخصصات
فيتحصل قسما ثم ناخذ ذلك المقسم بعينه ونضم اليه مخصصا اخر فيتحصل قسما اخر
وهكذا حتى ينتهي الاقسام فمورد القسمة مشترك كما قلنا في الحيوان
بالنسبة الى الانسان وغيره من انواعه ولهذا لا ينقسم الى الانسان والحجر
لعدم كونه مشتركا بينهما ولا شك ان مورد القسمة في المقدمة الاولى هو الوجود
فيكون مشتركا ان قلت لم لا يجوز ان يكون المقسم هو لفظ الوجود
فيكون الاشتراك لفظيا لا ما هو مطلوبكم قلت انما ذكرناه ضروري فانا نورد
القسمة مع قطع النظر عن الوضع اللفظي الثاني ان النفي امر واحد كما كان
كذلك كان الوجود مشتركا اما المقدمة الاولى فلان العدم لا تعدد فيه والا
لتمايزت افراده مع انه لا تمايز بين العدمات لان التمايز عبارة عن ثبوت صفة
لشيء ليست ثابتة لشيء اخر وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف ولا شيء من
العدم بثابت كما تقدم فلا يكون متميزا فلا يكون متعددا فيكون واحدا هو المطلوب واما المقدمة الثانية فلانه

اذا

لانه اذا كان العدم واحدا مع انه نقيض الوجود فيجب ان يكون الوجود
واحدا ايضا لانه لو لم يكن واحدا لكان متعددا وح لا ينحصر القسمة في
قولنا الشيء اما موجود او معدوم لطلب العقل قسما اخر وهو كونه
موجودا بوجود اخر غير ذلك الوجود لكنا نعلم بالضرورة ان العقل
يجزم بالحصار في احدهما ولا نطلب قسما اخر فعدم طلبه قسما اخر
يدل على عدمه فيكون الوجود ح معنى واحدا وهو صادق على كثيرين
فيكون مشتركا وذلك هو المطلوب ان قلت لا نسلم ان النفي امر واحد
بل لكل امر نفي يخصه كما ان لكل امر وجود يخصه والترديد يقع بينهما هكذا
هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص به او يكون ذلك
الوجود منفيا عنه وذلك هو سلبه الخاص به ولا يبطل الحصر ح قلنا
سلمنا ان عدم كل ماهية مغاير للوجودها الخاص بها لكن العدم
المطلق مقول على ذلك الخاص وعلى غيره فيكون مشتركا فلا بد من
وجود يقابله ويصح ان يحكم به على كل وجود خاص وهو المراد بقولنا
الوجود عام مشترك ويكون الترديد المذكور ح هكذا الشيء اما ان
يكون موجودا بالوجود المطلق او بالعدم المطلق البحث الثاني في تحقيق
قد عرفت ان الوجود طبيعة معقولة واحدة ليس فيه تكثر الكلي اذا
اعتبر ومنه للماهيات حصل له التكثر لاستحالة حلول العرض

الى احمد ... الدليل بعقله العقل

الواحد في الى المتعددة وقد يكون ذلك الامر الكلى متحققا في كل واحد من هذه
الوجودات العارضة للماهيات وصادقا عليها اى على هذه الوجودات
صدق الكلى على جزئياته واما صدقه على تلك الماهيات المعروضة لهذه
الوجودات فصدق العارض على معروضاته ويكون قوله على تلك
الوجودات العارضة بالتشكيك لاختلاف صدقه عليها فان وجود
العلة اولى بطبيعة الوجود من وجود المعلول وكذا وجود الجوهر
اقدم من وجود العرض الى غير ذلك وهذا هو المراد من قول الحكماء
انه مقول بالتشكيك والحاصل من هذا التقرير ان لكل ماهية وجودين
احدهما خاص بها يخالف لغيره من الوجودات والاخر مشترك بين
الجميع **قال** البحث الثالث الحق ان تصور الوجود والعدم الخ **اقول**
في هذا البحث مسئلتان الاولى ان تصور الوجود والعدم بديهى وقد ذهب
قوم غير محققين الى ان تصور الوجود كسبى وعرفوه بتعريفات تحكى
رديه كقولهم انه المنقسم الى القديم والحادث او المنقسم الى الفاعل
والمنفعل والذى يمكن ان يخبر عنه وهذه تعريفات فاسدة اما الاول
فلانهم عرفوا الوجود بما يتوقف معرفته على معرفة الوجود فان القديم
ما لم يسبق وجوده العدم والحادث ما سبق وجوده العدم فالوجود
جزء مفهوم لتعريفهما فيكون متقدما عليهما فلو اخذا في تعريفه لزم

تقدمهما

تقدمهما عليه واما الثانى فلذلك اذ الفاعل هو المفيد للوجود والمنفعل
هو المستفيد للوجود فقد يتوقف معرفتهما على معرفة الوجود
واما الثالث فلان لفظة الذى انما يشار بها الى متحقق ثابت فقد اخذ
الوجود في حد نفسه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود والعدم
بديهى لا حاجة فيه الى التعريف غير ان بعضهم لا زعم ان كون بديهى التصور
مكتسب واستدل عليه بان تصورى وجودى بديهى والوجود المطلق
جزء من وجودى اذ العام جزء من الخاص واذا كان كذلك كان المطلق
بديهيا اذ لو كان كسبيا لكان تصور وجودى كسبيا لانه متوقف على جزئه
وجزؤه كسبى والموقوف على الكسبى كسبى فيكون تصور وجودى كسبيا
والفرض انه بديهى هذا وفيه نظر اما اولا فلانه مبنى على اشتراك
الوجود وهو مسئلة نظرية ولهذا اختلف واما ثانيا فلانا نمنع
كون المطلق جزء من وجودى بل هو عرض عام له لانه مقول بالتشكيك
كما تقدم فلا يكون جزء والحق ان تصور الوجود والعدم بديهى
من اول الاوائل فانا نعلم ضرورة ان زيدا الذى لم يكن ثم كان
حصلت له حالة لم تكن حاصلة له من قبل وتلك هى الوجود
وكذا العدم فانه لا شئ اظهر عند العاقل من كونه موجودا وانه ليس
بمعدوم فالوجود والعدم امران بينان يحكم بهما كل انسان فلا حاجة

الوجود

لانه

لهما الى تعريف المسئلة الثانية ان تصور الوجوب والامتناع والامكان
بديهي لا يحتاج الى التعريف فان كلما يعرف به فهو اوضح منها فان
قيل شيء في ذلك فهو تنبيه على معانيها وكشف لالفاظها كقولنا
الوجوب كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها والامتناع
كونها مقتضية للعدم لذاتها والامكان كونها لا تقتضي وجودها
ولا عدمها لذاتها وذهب قوم الى ان تصور هذه المفهومات كسبي
فعرفوا الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع والممكن بما ليس بواجب
ولا ممتنع والممتنع هو الذي لا يمكن وجوده وهذه التعريفات فاسدة
لانه يلزم منها الدور كما ترى لتوقف معرفة كل واحد منها على الاخر
لانه اخذ في تعريفه قوله وكذا كلما يقال الخ اشارة الى ما ذكرنا في تعريف الوجود
وزيفناه ولذا قال بعضهم الواجب هو المستغني عن الغير والممكن هو المفتقر الى
الغير فنقول اما المستغني فيقال غير المفتقر ثم نقول اما المفتقر فيقال هو الممكن
وكذا الكلام في الممكن قال البحث الرابع في ان الوجوب والامكان والامتناع
من الاعتبارات العقلية الخ اقول لاشك ان الوجود والماهية امران
معقولان نحكم باحدهما على الاخر وكل امرين حكم باحدهما على الاخر لابد
للنسبة الواقعة بينهما ايجابية كانت او سلبية من كيفية من الكيفيات الثلث
اما الوجوب او الامتناع او الامكان وهي امور اعتبارية يعبر بها الذهن عند

تصور الماهية وحمل الوجود عليها وليس لها تحقق في الخارج ويدل عليه وجهان عام
وخاص اما العام فقد ذكر المحقق الطوسي ان هذه الثلاثة صادقة على المعدوم فان
الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق
عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف
العدمي بالامر الثبوتي واما الخاص فيقول اما الوجوب فقد قال المص قدس الله سره في المناهج
الاولى انه لاحق بالنسب فان قلنا بوجودها فهو وجودي والا فلا قال شيخنا دام ظله وفيه
ذلك غير لازم فان القائل بوجود النسب لم يدع موجبة كلية حتى يلزم من ذلك وجود الوجوب
بل قد صرحوا بان من النسب ما يمتنع وجوده خارجا كالوجوب والامتناع واستدل المص
ههنا بما تقريره ان نقول لو كان الوجوب موجودا في الخارج للزم اما التسلسل او امكان
الواجب واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل موجود خارجي فهو
اما واجب او ممكن لما عرفت فالوجوب ان كان واجبا لزم التسلسل لان الواجب هو الذي
له الوجوب وننقل الكلام الى الوجوب الثاني ثم نقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وان
كان ممكنا جاز زواله اذ الممكن لا يستحيل عليه شيء من العدم ولا الوجود واذا جاز زواله
فلنفرضه واقعا اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وح يزول الوجوب عن الواجب فيكون
ممكنا فقد بانت الملازمة والتالي امكان الواجب محال وبالازمان عن فرض وجود الوجوب
خارجا فلا يكون موجودا في الخارج وهو المط وفيه نظر لان قولكم انه اما واجب او ممكن
قلنا نختار انه واجب قولكم فيكون له وجوب قلنا ممنوع بل وجوب الوجوب عينه والفرق بينه وبين

الوجوب لما ذكر الان احدهما وجوب الماهيه والاخر وجوب الوجوب ويمكن ان يجاب عنه بان
الوجوب كيفيه لانتساب امر الى اخر والنسبة مغايرة للمنتسبين وكيفية لمغايرة
مغايرة قطعا فيكون الوجوب الثانى زائدا فهو ما المط واما الامكان فلانه لو كان موجودا
فى الخارج لزم اما وجوب الممكن او الخلف وبيان الملازمة ان الامكان صفة للممكن وعارض له
والعوارض يشترط فى تحققها وجود معروضاتها فلو كان الامكان واجبا كان الممكن اولى
بان يكون واجبا لان شرط الواجب واجب اذ لو لم يكن واجبا لكان ممكنا فيجوز زواله فيجوز زوال
المشروط والغرض انه واجب هف ولو كان ممكنا لكان له امكان وننقل الكلام الى
الامكان الثانى ونقول فيه كما قلنا فى الاول وهلم جرا او وجوب الممكن والالزم انقلاب
الحقايق والتسلسل ايضا كما لا يخفى ومما لا رمان من فرض الامكان موجودا فى الخارج فلا يكون موجودا
فيه وذلك هو المط واما الامتناع فلانه لو كان موجودا فى الخارج لكان الممتنع موجودا فى الخارج
والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان الامتناع صفة للممتنع وعارض له
ويستحيل وجود العارض بدون المعروض فلو كان العارض الذى هو الامتناع موجودا
لزم وجود الممتنع وهو محال لازم من فرض كون الامتناع موجودا فى الخارج فلا يكون موجودا فيه
وهو المط قال الفصل الرابع فى احكام الموجودات وفيه مباحث الاول فى اثبات وجود
الجوهر الفرد اقول لما قرر ان الجسم مركب من الجواهر الافراد وكان ذلك موقوفا على ثبوت
الجواهر افتقر الى اقامة البرهان على ذلك وقد اختلفت اراء الحكماء والمتكلمين فى هذا المقام و
تحرير القول ههنا ان نقول الجسم مركب وكل مركب فله اجزاء فالجسم له اجزاء فاجزاؤه اما ان يكون

حاصلة فيه بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما متناهية او غير متناهية فالاقسام اربعة
ا ان يكون مركبا من اجزاء موجودة فيه بالقوة وهو مذهب الحكماء فهو عندهم واحد فى نفسه
واحد فى الحس الا انه يقبل انقسامات غير متناهية ب انه مركب من اجزاء بالقوة لكنه يقبل
القسمة المتناهية الى حد لا يقبل القسمة وهو مذهب بعض الحكماء واختاره الشهرستانى ج انه
مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية وهو مذهب النظام د انه يكون من اجزاء بالفعل
متناهية العدد كما ان الجسم متناهى المقدار وكل واحد من تلك الاجزاء غير منقسم لا في الخارج
ولا بحسب الذهن لا فرضا ولا وهما واتفق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم فى القسمة
الى الجزء الذى لا يتجزى الا انه عند النظام موجود بالفعل فى الجسم وعند الحكماء
يستحيل وجوده ولكل فريق من هو لاء حجج كثيرة ذكرت فى المطولات لكن نذكرها هنا
تقرير ما ذكره المصنف من حجج المتكلمين والحكماء اما المتكلمين فقد استدلوا على وجود
الجزء بالمعنى المذكور بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى لاقته
بما لا ينقسم فيكون الجزء موجودا وبيان هذه الحجة يتوقف على اصطلاحات تذكر
الدليل المذكور وهى الكرة والسطح والخط والزاويه قايمه وحادة ومنفرجة فنقول
اما الكرة الحقيقية فهى عبارة عن جسم مستدير يحيط به سطح مستدير يمكن فرض
نقطة فى وسطه تسمى مركزا لكل خط يخرج من تلك النقطة اليه يكون على السوية
واما السطح الحقيقى فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيما والخط
المستقيم هو الذى اذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه روية وسطه واما

الزوايا فاعلم انه اذا قام خط على خط لا يخلو اما ان يكون مايلا الى احد الجانبين
اولا فان كان الثاني اي لا يكون مايلا احدث عن جنبيه زاويتان كل منهما تسمى قائمة
ومن صورتهما على قائمة وان كان الاول اي يكون مايلا الى احد الجانبين حدث
عن جنبيه زاويتان ايضا احدهما اصغر من الاخرى فالصغرى تسمى حادة والا
لكبرى منفرجة وصورتهما هكذا اذا عرفت هذا فاعلم انا اذا وضعنا
الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي فلا بد وان تلاقيه بجزء فذلك الجزء يجب ان يكون غير
منقسم لانه لو لم يكن غير منقسم لكان منقسما وح يمكن اخراج خطين من مركز
الكرة اعني النقطة المفروضة الى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع
الملاقاة ويمكن ايضا اقامة عمود فيهما على وسطه فيحصل من اقامة العمود
زاويتان قائمتان لعدم ميل العمود الى احد الجانبين ويحصل من كل واحد من
الخطين المفروضين على طرفي المنقسم زاوية حادة لميل كل واحد منهما الى
الوسط فيكون العمود ح وترا للزاوية الحادة بين كل واحد من الخطين
وترا للزاوية قائمة وقد برهن اقليدس على ان وتر الحادة اقصر من وتر القائمة
فيكون العمود اقصر ح من الخطين الطرفين فلا يكون الخطوط الخارجة
من النقطة الى المحيط متساوية واذا لم تكن متساوية تكن الكرة غير حقيقية
بل مضلعة والفرض انها حقيقية هف اي ح وهذا المحال لازم من فرض كون
موضع الملاقاة منقسما فلا يكون منقسما فيكون غير منقسم وهو المطلوب

دحرجت

دحرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل جزء آخر مثله والكلام فيه كما قلنا في
الاول حتى يتم الدورة فتكون الكرة والسطح معا مركبين من الاجزاء الغير المنقسمة
وهو المطلوب ان قلت ان الملاقاة انما حصلت هنا بالنقطة والنقطة عرض
لانها نهاية الخط والبحث انما هو في وجود جوهر غير منقسم قلنا موضع الملاقاة
ان كان جوهرا ثبت المطلوب وان كان عرضا فلا بد من محل لمحله اما ان
يكون منقسما او غير فان كان منقسما لزم انقسام الحال لان الحال في المنقسم
يجب ان يكون منقسما لان الجزء الحال في كل جزء الاخر فيكون منقسما وقد فرض غير منقسم
هذا خلف وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان محل العرض جوهرا ومنته الى الجوهر
فيحصل لنا جوهر غير منقسم وهو المدعى قيل عليه ان العرض على قسمين
ساري وهو ان يلاقي كل جزء من الحال كل جزء من المحل وهذا يلزم من انقسام
وغير ساري وهو بخلافه وهو لا يلزم من انقسام محله انقسامه والنقطة
من القسم الثاني لانها نهاية الخط والنهاية عرض غير سار فلا يلزم
انقسام محلها انقسامها فلا يلزم مطلوبكم اجاب بعض الفضلاء بان
هذا ضعيف لانا لا نريد بالمحل الا موضع الملاقاة فان انقسم انقسم
الحال بالضرورة واما الحكماء فقد استدلوا على نفي الجزء بانا اذا وضعنا
جوهرا بين جوهرين فلا يخلو اما ان يكون الوسط ملاقيا الكل من الجوهرين

جزا
تعين ما يلاقي به الاخر او يتغير فان كان الاول لزم التداخل وهو ان ما في الا
بحيث يصير حيز ما اقل مما يسع لهما وان كان الثاني فذلك انما يكون بان
يلاقي كلا منهما بعض منه والتداخل محال كما مر فتعين الثاني فيكون الوسط
منقسما وهو المطلوب قال المصنف الشارح اجاب المتكلمون عن هذه الحجة
بان الملاقاة ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل باعراض حالة فيه كما هو
عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح واجاب كمال الدين قدس الله نفسه
بان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلاقي كلا منهما بنهايتين من ذلك
الجانب ونهايتاه عرضان قائمان به ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد
محالها سلمنا لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور
امر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فان العقل اذا
حكم بحقية الجوهر الفرد كانت ملاقاة الجوهر له نسبية اضافات لا يوجب
تكثرها وتعددها تكثرا في ذاته ولا قسمة وهذا كما يتوهم من محاذاة
النقط المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا
يوجب تكثر تلك النقطة واما النظام فقد استدل على مذهبه بادلة
المتكلمين على وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك ان تلك
الاجزاء غير متناهية فورد عليه امران احدهما انه يلزم ان تقطع المسافة
المتناهية في زمان غير متناه وهو باطل بيان ذلك ان المتحرك لا يقطع المسافة

الا بعد قطع اجزائها واذا كانت اجزاؤها غير متناهية كان الزمان الذي يقع فيه
القطع غير متناهية وثانيهما انه لو كانت الاجزاء غير متناهية لكان المقدار
غير متناه واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر لتناهي
المقدار بالضرورة واما الملازمة فلان زيادة المقادير ونقصانها بحسب زيادة الا
قسام الموجودة في الجسم فاذا كانت الاقسام الموجودة في الجسم بالفعل غير واقفة
عند حد فبالضرورة يكون المقدار كذلك اعتذر النظام عن الوجه الاول بالطفرة وهو
ان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر بعض الاجزاء
ويتحرك عن بعض الاجزاء كما ان النملة مثلا تقطع مسافة ما بطفر بعض اجزائها ويتحرك
بعض وعن الوجه الثاني بالتداخل وهو ان قال لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم
تناهي المقدار وذلك لان الاجزاء تتداخل فيصير جزآن وان بدا في حيز واحد
وفي قدر واحد فلا يلزم بعد النسبة المقدارية وهذان العذران باطلان اما الا
ول فسيجي بيان بطلانه فيما بعد ان شاء الله تعالى واما الطفرة فهي مع شناعتها غير
مفيدة فانا نعلم بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل حركة الجسم من اول المسافة
الى آخرها الا بعد مروره بالوسط وهنا ابحاث كثيرة لارباب هذه المذاهب ذكرها المصنف
رحمه الله في كتاب الاسرار في العلوم الثلاثة جملة منها قال البحث الثاني في
احكام الجواهر الاجسام متماثلة خلافا للنظام اقول اتفق العقلاء من الحكماء
والمتكلمين على ان الاجسام متماثلة في الجسمية وانما تختلف بفصول تنضم اليها فتصير

انواعا مختلفة والدليل على ذلك ان المعقول من الجسم امر واحد متساو في جميع
فان المعقول من الجسم عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم
وعند المتكلمين هو الطويل العريض العميق وهذان التعريفان صادقان
على كل واحد من الاجسام فلو لم تكن متماثلة لما جمعها حد واحد اذ المختلفات
لا يجمعها حد واحد بل ان اورد امر مشترك بينها كان مع التقسيم كقولنا الحيوان
اما ناطق او صاهل او ناهق والمراد بها الانسان والفرس والحمار وذهب النظام
الى ان طبيعة كل جسم بخلاف طبيعة الجسم الآخر لاختلاف خواصها كالحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة وغير ذلك من الخواص وهو ضعيف فان
ذلك يدل على اختلاف انواعها فاما على اختلاف مفهوم الجسم فلا توضيح
المراد بالابعاد الثلثة هو الطول والعرض والعمق والمراد بتقاطعها هو انا
نفرض كل واحد منها قاطعا للآخر كما نفرض العرض قاطعا للطول والعمق
قاطعا للطول والعرض ومثال ذلك طول عمق عرض وقد ظهر لك كيفية تقاطعها
على زوايا قوايم وقد عرفت معنى الزاوية القائمة قال وهي باقية خلافا له اقول
ذهب النظام الى ان الاجسام غير باقية بل انا فانا ينعدم الجسم ويوجد جسم
آخر وهكذا كالماء الجاري ينقضي منه جزء ثم يأتي جزء آخر وهو باطل فانا نعلم علما
ضروريا من غير شك بان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينه
الذي شاهدناه في الزمن الثاني واعلم ضرورة اني انا الذي كنت بالامس

وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام تعدم قبل القيامة والاعدام ليس
عنده بالفاعل ولا بطريان الضد اذ الاجسام ليس لها ضد فلا جرم قال
بعدم بقائها وقالت معتزلة خوارزم ان هذا النقل عن النظام ليس بصحيح
بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقلين منه
الى انه لا يقول ببقائها واعتذر له بعضهم بان الاجسام خصوصا النامية
تزداد وتنقص بتحلل شيء من اجزائها مع اخذ ابدالها المتحلل وهكذا
فلا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة وهذا عذر ركيك فانه في الحقيقة
تغير في الاجزاء الفضلية والاعراض المقدارية مع انه ليس عاما في كل الا
جسام اذ العقل حاكم في الجمادات بالبقاء على حالة واحدة اللهم الا كما قيل
في سبب تكون الجبال والوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى آخر فيحصل لها
استمساك بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثتين فيحصل ازدياد المنتقل
اليه وانتقاص المنتقل عنه لكن ذلك ليس اعداما فيجب ان يقيد قول المصنف
في قوله بعينه بالجسم الجامد فان النامي يكذب العقل فيه الحس اذ الحكم انه
بعينه لزيادة اقطاره قطعا قال ويستحيل عليها التداخل اقول التداخل
اندماج الاجزاء بحيث يصير حجمها اقل مما ينبغي لها وهو باطل فانا نعلم ضرورة انا
اذا ضممنا ذراعا الى ذراع صارا ذراعين لا ذراعا واحدا والا لما تميز الجزآن
عن جزء واحد وهو باطل قطعا وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء

الجسمية وقد عرفت السبب الداعي له الى ذلك فلا وجه لاعادته ههنا
قال ويجوز خلوها من جميع الاعراض الا الكون اقول ذهبت المعتزلة وا
لحكماء وفخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام عن الاعراض الا الكون
وقيد المحقق الطوسي قدس الله نفسه بالمذوقة والمرئية والمشمومة وكذا
ابن نوبخت قيده باللون والطعم والرائحة وخالف الاشاعرة في ذلك وقالوا
بامتناع خلوها عن شيء من الاعراض واحتج المص على القول الاول بان الهواء جسم
مع انه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا غير ذلك الا الكون فان الجسم لابد له من
الحصول في المكان واورد عليه بعض شراحه بان الهواء حار رطب والحرارة
والرطوبة من الاعراض فجعله الهواء دليلا على خلوها من جميع الاعراض
غير موجه واورد جدي ركن الدين الجرجاني قدس الله نفسه على المعتزلة في
هذا البحث بان قال ان ادعيتم جواز الخلو في كل واحد واحد من الاجزاء فهو ممنوع
وجواز الخلو في البعض ان صح لا يستلزم الخلو في الكل لجواز ان يكون
لخصوصية البعض مدخل فيه وان ادعيتم جواز الخلو في بعضها كالهواء
فهو ممنوع لجواز ان يكون عدم الاحساس في الهواء بالرائحة لاجل امتناع
حصول الحاسة عن الهواء ويكون ذلك مانعا من الاحساس فانا نشاهد ان من
دام على مصاحبة ذي الرائحة مدة لم يحس بها صحة فكيف من دام على المصاحبة طول العمر
فالنوع في ذلك ان من شرط ادراك الحاسة للمحسوس ان لا يكون الحاسة متكيفة بكيفيته حين الادراك

لاجل

لاجل امتناع شرطه قلت ويرد ايضا ان عدم الاحساس في الهواء بالاعراض المذكورة
لا تقوم حجة على الاشاعرة فانهم جوزوا عدم الادراك وان حصلت الشرائط لجواز
توقفه عندهم على امر لم يحصل فلا بد من تتميم الحجة من ابطال مذهبهم في هذا التجويز
واحتجت الاشاعرة على قولهم هنا بانه كما امتنع خلوها عن الكون فكذا يمتنع خلوها
عن اللون قياسا عليه وايضا فيمتنع خلوها عن الاعراض القارة بعد الاتصاف
بها فكذا قبل الاتصاف قياسا عليه قال المص في المناهج ان حجتهم ضعيفة وبيانه
من وجهين اما الاول فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين فكيف
مع عدم الجامع ههنا معدوم وايضا فالفرق حاصل فان الكون لا يعقل خلو
الجسم عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور جسما خاليا عنه واما
الثاني فلانا لا نسلم جواز الخلو بعد الاتصاف سلمنا لكن الفرق حاصل فان الجسم
انما امتنع خلوه عن العرض بعد الاتصاف لعدم طريان الضد واما
قبل الاتصاف فليس كذلك قال والمرئية بواسطة اللون والضوء
اقول ذهب المتكلمون الى ان الاجسام مرئية واستدلوا على ذلك بانا نرى
شيئا حاصلا في الحيز فاما ان يكون ذلك الشيء جسما او عرضا لا جائز ان يكون
عرضا لامتناع كون العرض حاصلا في الحيز فتعين ان يكون جسما وهو المطلوب
واما الحكماء فقالوا لا يجوز ان تكون الاجسام مرئية بالذات والا لرئي الهواء
والثاني باطل بل هي مرئية بالعرض والمرئي بالذات هو اللون والضوء والحق

الطوسي والمص فالكلي مرئي بواسطة الضوء واللون اما اللون فلانه لو لم يكن
لها لون لما امكن رويتها كالهواء واما الضوء فلان الجسم لا يبصر في الظلمة و
هذا الحكم ضروري قال وهي متناهية خلافا للهند اقول الاجسام كلها متناهية
بمعنى انها تنتهي الى حد لا يكون وراه جسم او غير متناهية بمعنى ان كل جسم وراه
جسم وهكذا الى غير النهاية فذهبت حكماء الهند وبعض الاوائل الى الثاني
وذهبت المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول واستدل المص عليه ببرهان
ذكره الشيخ في الاشارات وغيره من الحكماء وهو يتقرر بوجوه اوجه احدها على
ما ذكره المص وهو انه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية
وح يمكننا اخراج خطين من مركز الارض كساقي مثلث مارين الى غير النهاية
فلهما بعدان طوليان وبينهما بعد عرضي وح لا شك ان زيادة البعد
العرضي بحسب تزايد البعد الطولاني والبعد الطولاني غير متناه
وهو محصور بين حاصرين وهما البعدان الطوليان فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين وكل محصور متناه فيلزم ان يكون متناهيا وغير
متناه هف وهو لازم على تقدير ان تكون الاجسام غير متناهية فتكون
فضلة
متناهية وهو المطلوب واورد شيخنا دام شرفه على هذا الوجه بانا
لا نسلم ان البعد العرضي محصور بين حاصرين لانه غير متناه اذ كل
بعد عرضي نعلمه بعد اخر عرضي الى غير النهاية وثانيها ان نفرض

الخطي

الخطين الخارجين من النقطة كساقي مثلث بعد انفراجهما عنها ذهبا الى غير النهاية فنسبة
الانفراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه فالانفراج غير متناه ولا يمكن ان يقال
قد يذهبان ويتناهى الانفراج واذا كان الانفراج غير متناه كان ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وهو مح وهذا فيه نظر ايضا فان اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهية على
كل حد انفراج مناسب لساقي ذلك الحد وهلم جرا الى غير النهاية وثالثها ما قرره المص في
شرح النظم وهو يفتقر الى تقرير مقدمات ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكن ان نفرض فيه
خطان كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية ب انه يمكن ان نفرض ابعاد بين الخطين تتزيد
بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية وذلك بان يكون البعد الاول ذراعا والثاني
يزيد عليه بنصف ذراع والثالث يزيد على الثاني كذلك وهكذا ج ان كل بعد
نفرضه فانه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه اذا تقررت هذه المقدمات فنقول
اما ان يوجد بين البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التي لا تتناهى اولا
يوجد فان وجد كان هو اخر الابعاد والا لكان فوقه اخر فلا يكون هو مشتملا
على جميع الزيادات هذا خلف وان لم يوجد كان هناك بعد غير مشتمل عليه
فيكون هو اخر الابعاد قال رحمه الله وللاخير غير مشكل فانه لا يلزم من عدم بعد
يشتمل على ما لا يتناهى وجود بعد هو اخر الابعاد اللهم الا ان يقال اذا كان
كل واحد من الزيادات في بعد كان الكل كذلك وح يكون المنع اوجه فان
للطالب ان يطالب على ذلك بالدليل ورابعها ما ذكره بعض المهندسين وهو
ان نفرض زاوية الخطين ملتقى قايمة فاذا كان الخطان غير متناهيين كان

الواصل بينهما غير متناه ضرورة تساوى زاويتى القاعدة وتساويهما لزاويتى
الخطين فالخطوط متساوية فيكون الخط الواصل بينهما محصورا بين حاصرين
هذا خلف وهذا فيه نظر لان فيه مصادرة على المطلوب قال المص فى الاسرار هذه الحجة
غير تامة على تقدير تمامها فانها تدل على التناهى من بعض الجهات واحتج حكماء
الهند على قولهم بان خارج العالم يتميز فيه جانب عن جانب فان الذى يلى
القطب الشمالى يغاير الذى يلى القطب الجنوبى والعدم المحض لا امتياز فيه
فهو موجود اما جسم او جسمانى فثبت ان وراء العالم اجسام الى غير النهاية
والجواب ان التميز مجرد وهم ليس له حقيقة قال وتجوز الخلا بينهما
اقول للخلا تفسيران احدهما انه لا شئ وثانيهما البعد المفروض الخالى عن جسم
فالخلا بالمعنى الاول ثابت خارج العالم بلا خلاف بين الحكماء والمتكلمين
واما الخلا بالمعنى الثانى فهل هو متحقق فيما بين الاجسام ام لا فقال المتكلمون
وجمع من الحكماء نعم هو متحقق وقال اكثر الحكماء بعدم تحققه واختار المص
الراى الاول واستدل عليه بوجهين آ انا اذا وضعنا سطحا مستويا على
سطح آخر مستوى بحيث يلاقيه بجميع اجزائه ملاقاة تامة حتى لا يبقى بينهما جسم
ثم رفعناه رفعا مستويا ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة والا لزم التفكيك
وهو ان يرتفع بعض اجزائه ويبقى الآخر وهو باطل لانا نفرضه فى جسم صلب
كالماس او يلزم عدم استواء السطح بحيث يكون بعض اجزائه اغلظ فيرتفع
اولا وبعضها ارق فيرتفع اخيرا وهو باطل لان فرض سطح مستوى كما تقدم

تعريفه فى جسم صلب ممكن وفائدة اشتراط كونه مستويا انه لو لم يكن مستويا لكان الهواء
محتويا فى تجاويفه وفائدة اشتراط استواء الرفع انه لو لم يكن مستويا لم يلزم المط لجواز
ان يدخل الهواء بين الجسمين على قدر الرفع كذا قيل وفيه نظر لان الرفع فى هذه الصورة
على اى وجه وقع حصل المط وح نقول فى اول زمان رفع السطح الفوقانى يخلو
الوسط لان الجسم الهوائى لا يصل الى الوسط الا بعد مروره على الاطراف وحال
مروره على الطرف يكون الوسط خاليا قطعا فثبت الخلا وهو المط م انه لو لم
يكن الخلا متحققا لزم اما التداخل او الدور او حركة العالم بجملته عند حركة
البقة فى الهواء او السمكة فى اعماق الماء واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما
بطلان اللازم فظاهر اما التداخل فقد مضى واما الدور فلما يأتى واما الثالث
فبالحس فانه يدل على عدمه قطعا واما بيان الملازمة فنقول اذا تحرك الجسم من
مكانه الى مكان آخر فالجسم الحاصل فى المكان الثانى على ذلك التقدير ان بقى على
حاله لزم التداخل وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه فاما ان ينتقل الى المكان
الاول او الى غيره فان كان الاول يلزم الدور لان حركة كل واحد منهما متوقفة
على حركة الآخر وان كان الى مكان آخر فننقل الكلام الى ذلك المكان ونقول فيه
كما قلنا فى الاول فيلزم اما التداخل او الدور وهما محالان فيلزم الانتقال الى
مكان رابع ونقول فيه كما قلنا فى سابقه فيلزم حركة العالم عند حركة البقة
واعتذر الخصم عن الوجهين اما الاول فقالوا لا نسلم ان السطح العالى يرتفع

بدون السافل بل يرتفعان معًا فان السطحين اذا تلاقيا ملاقاة تامة كما ذكرتم
لزم من احدهما انجذاب الاخر كالهواء الجاذب للماء بالمص واما الثاني فقالوا
انما ذكرتم من التداخل او الدور على تقدير عدم التخلخل والتكاثف والتخلخل
هو زيادة مقدار الجسم من غير انتفاش ولا انضمام شي اليه والتكاثف هو نقصان
مقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شي منه لكنهما جايزان على الاجسام
الرقيقة واذا كان كذلك فنقول ان الهواء الذي بين المتحرك وما اليه الحركة
يتكاثف والذي بينه وبين ما منه الحركة يتخلخل فلا يلزم الخلا فيما منه
الحركة ولا التداخل فيما اليه الحركة واعلم ان هذا العذر مبني على ثبوت
المادة المبني على عدم الجزء الذي لا يتجزى وعلى تقدير ثبوته لا يتم هذا الاعتذار
قال وهي حادثة لانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة الخ اقول هذه
المسئلة من المسايل الشريفة وعليها يبتني قواعد الاسلام وهي المعركة العظيمة بين
المتكلمين والحكما وقد اختلف آراء الحكماء في هذا المقام فذهب ارسطو و
ثامسطيوس وابو نصر الفارابي وابو علي بن سيناء واتباعهم الى ان الاجسام
السماوية قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركة والاوضاع فانها حادثة
باشخاصها وان هيولى الاجسام العنصرية قديمة بذاتها واما الصور
الجسمية والنوعية فحادثة وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب
انكساغورس وفيثاغورس وسقراط وجميع الثنوية الى ان العالم باسره قديم
الذات محدث الصفات واما ارباب الملل من المسلمين واليهود والنصارى

فذهبوا الى ان العالم باسره محدث الذات والصفات ولما كان العالم عندهم منحصرا
في الاجسام والاعراض بحثوا عن حدوثهما وقد استدل المص على حدوث الاجسام بمعنى
ان وجودها مسبوق بالعدم سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت ازلية
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الازلي
والمحدث واما بطلان اللازم فلانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او
ساكنة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان كل جسم
لا بد له من مكان فاما ان يكون لابثا فيه او يكون منتقلا عنه فان كان لابثا
فيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه فهو المتحرك فقد بانت الملازمة واما
بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه متحركا فلان الحركة عبارة
عن حصول الجسم في حيز بعد ان كان في حيز اخر فماهيتها تستدعي المسبوقية
بالغير فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني الحركة مسبوقة بالغير ولا شي من الازلي
بمسبوق بالغير ينتج لا شي من الحركة بازلي فلو كان الجسم متحركا في الازل لزم اجتماع
الازلية في شي واحد وهو محال واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم في
الازل ساكنا لامتنعت الحركة عليه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان السكون الازلي يستحيل زواله لانه اما واجب الوجود او ممكن الوجود
فان كان واجبا فاستحالة العدم عليه ظاهرة وان كان ممكنا فلا بد وان
تكون علته واجبة دفعا للدور والتسلسل وتلك العلة يجب ان تكون موجبة

لان كلما هو اثر للمختار فهو حادث كما يجى ولا شى من الازلى بحادث فلا شى من
اثر المختار بازلى لكن الفرض ان السكون ازلى فلا يكون اثر المختار فيكون
تلك العلة واجبة موجبة فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده فلا يجوز
عليه العدم وهو المط لا يقال الازلى انما يستحيل عدمه اذا كان وجوديا لا
مطلقا فان عدم الحوادث ازلى عندكم وقد زال وحينئذ نقول السكون
عدمى لانه عدم الحركة فيجوز حينئذ زواله فلا يلزم المط لانا نقول ان السكون
وجودى كما يجى بيانه فيتم المط واما بيان كونه ساكنا فلان الحركة جايزة على جميع الاجسام
اما الفلكيات فحركتها ظاهرة فانا نشاهد حركات الكواكب وحركة الشمس من المشرق
الى المغرب واما العنصريات فلانها اما بسايط وهى العناصر الاربعة الارض والماء والهوا
والنار او مركبات وهى المعدن والنبات والحيوان وكل واحد منها يجوز عليه الحركة
اما المركبات فظاهر واما البسايط فلان كل واحد منها يلاقى ما فوقه بمحدبه وما
تحته بمقعره والبسيط هنا هو الذى يكون طبيعة واحدة فكلما صح على بعض منه
صح على البعض الاخر وقد صح على كل واحد من هذه البسايط ملاقاة للذى فوقه بمحدبه
فيصح ايضا ان يلاقى ما تحته بذلك المحدب وبمقعره ما فوقه والا لم يكن بسيطا
والفرض انه بسيط هذا خلف وذلك انما يكون بالحركة والانقلاب فقد صحت الحركة
على كل واحد من هذه البسايط واذا صحت الحركة على جميع الاجسام عدم السكون
فلا يكون ازليا فيكون حادثا وهو المط فقد بان بطلان اللازم بقسميه فيبطل

الملزوم اعنى كون الاجسام ازلية فلا يكون ازلية فتكون حادثة وهو المط واذا
لم تكن الاعراض مستغنية عن الاجسام كانت حادثة ايضا لان المفتقر الى الحادث
اولى بان يكون حادثا فثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره فى الاجسام
والاعراض عند المتكلمين وقد بان حدوثهما قال البحث الثالث فى احكام
خاصة للاعراض وهى تسعة عشر الاول الكون وهو حصول الجسم فى الحيز الى اخره
اقول لما فرغ من احكام مختصة بالجواهر شرع فى احكام مختصة بالاعراض فابتداء
فيها بالكون لكونه لازما لجميع الاجسام لا يتصور جسما خاليا عنه وفيه مسايل
الاولى اعلم ان الكون يسميه الحكيم اينا وعرفه المص بانه حصول الجسم فى الحيز وفيه
نظر فانه يخرج عنه حصول الخط والسطح فى الحيز وكان المناسب ان يقال
هو الحصول فى الحيز والكون مغاير للجسم لانه يتبدل ويتغير والجسم باق لا
يتغير وما يتبدل غير ما لا يتبدل ولا يتغير فالكون مغاير للجسم وهل هذا الحصول
معلل بمعنى ام لا ذهب ابو هاشم الى ان حصول الجسم فى المكان معلل وذهب المحققون
كابى الحسين واتباعه الى نفيه وهو الحق وتحقيق ذلك فى المطولات الثانية
فى المكان والحيز وهما لفظان مترادفان فى التحقيق بمعنى واحد وبعضهم فرق بينهما بان
الحيز هو ما احاط بالجسم من ساير اقطاره والمكان ما عليه اعتماده واستقلاله
كالترس الموضوع على راس السنان فان الفراغ المحيط به حيزه وراس السنان
الذى عليه اعتماده مكانه والتحقيق هو الاول والنزاع لفظى واختلف الحكماء والمتكلمون

في وجود المكان اولاً ثم في ماهيته ثانياً اما الاول فقد نفاه قوم غير محققين وهو خطاء فان بديهة العقل تشهد بان الجسم ينتقل من مكان الى اخر ومن جهة الى اخرى والانتقال من العدم الى العدم محال وايضاً فانا نحكم قطعاً بالنقلة مع بقا الجسم باعراضه ولوازمه فلا بد من شي ينتقل عنه واليه وليس هو الجسم بالضرورة ولا جزء الجسم لان الجسم ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجاً عنه فيكون موجوداً وهو المطلوب واما الثاني فقال المتكلمون هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون هو البعد المفطور وقريب منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود مجرد ينفذ فيه الجسم وعند المتكلمين مفروض وقال ارسطو واتباعه انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ويرد على هذا محدد الجهات فانه ليس له مكان على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لا بد له من المكان واختار المحقق الطوسي وابو البركات مذهب افلاطون وحققه المص والذي يدل على ذلك ان المعقول من المكان ليس الا البعد فانا اذا فرضنا الكوز خالياً من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ شغلها بجملتها ثم ان الابعاد توصف بالملاء والفراغ والموصوف بهما هو المكان فيكون المكان هو الابعاد وايضاً فان الامارات التي في المكان من كونه منتقلاً عنه واليه وكونه متساوياً للمتمكن ومناسباً له في

اقطاره

اقطاره الثلثة وكونه متعاقب عليه وغير ذلك انما يقال للبعد فيكون هو المكان حتى ان بعض القائلين بذلك حكم بان هذا حكم فطري مركوز ويرد على المص انه يذهب الى ثبوت الخلا واختياره لتعريف المكان بقوله البعد المفطور يستلزم القول بالملا فانه لا يتصور الفطر الا للموجود محقق الثالثة اقسام الكون اعلم انه جنس تحته انواع اربعه على المشهور بين المتكلمين احدها الحركة وتحرير الكلام في تعريفها ان نقول اذا تحرك الجسم من حيز الى اخر فلا شك ان هنا اموراً اربعة ١ الحصول في الحيز الثاني ٢ الانتقال اليه ٣ زواله عن محاذاة جسم الى محاذاة اخر ٤ محاذاة جسم اخر فالمتكلمون جعلوا اسم الحركة للاول وعرفوها بانها الحصول الاول في المكان الثاني فالوا لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني مكان ثالث والحكماء ذهبوا الى ان الحركة هي الحصول في المكان الثاني والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني وهو نفس الانتقال وعرفوها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه ان كل صفة غير ثابتة للذات مع امكان ثبوتها لها فان تلك الذات يقال انها موصوفة بتلك الصفة بالقوة وحصول تلك الصفة كمال للذات وحينئذ نقول الجسم حاصلاً في المكان الاول فان حصوله في المكان الثاني ممكن وغير ثابت له فهو كمال له حسد بالقوة وحصوله فيه لا يمكن الا بانتقاله عن المكان الاول وقطعه لمسافة عنه

وذلك لانتقال معدوم عنه ممكن له كمال للجسم ايضا لكن الانتقال الذي هو
الحركة اسبق الكمالين فانه يحصل في المكان الثاني فالحركة اذن كمال اول
وبعض المتأخرين جعل الحركة للمعنى الثالث وهو ضعيف لان زواله عن المحاذاة
ليس مقصودا بالذات للمتحرك بل هو شيء يحصل بالعرض وثانيها السكون وعرفه
المتكلمون بانه الحصول في حيز اكثر من زمان واحد ان قلت هذا انما
يتم ان لو كان الزمان متحيزا وهو ممنوع قلنا هذا مبني على ثبوت الجزء
وقد تقدم واما الحكماء فقد جعلوه عدم الحركة لا مطلقا فان العرض
لا يسمى ساكنا والمجرد ايضا لا يقال له ساكن بل عما من شانه ان يتحرك
فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل التضاد وعلى الثاني العدم
والملكة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن
ان يتخللهما ثالث ورابعها الافتراق وهو حصول الجوهرين في حيزين
بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث سوال من شرط الانواع الداخلة تحت
جنس واحد ان تكون متباينة بحيث لا يجتمع بعضها مع بعض كالانسان
والفرس الداخلين تحت الحيوان والانواع هنا للكون
ليست كذلك اذ قد يجتمع بعضها مع بعض فان الاجتماع يصدق مع
الحركة ومع السكون وكذا الافتراق جواب ما ذكرتم انما يتاتى في الانواع
الحقيقية والانواع هنا اضافية فجاز اجتماع بعضها مع بعض كالجسم

النامي والحيوان الداخلين تحت الجسم المسئلة الرابعة في احكام الانواع
ا انها امور وجودية اي ليس العدم مفهوما ولا جزء مفهومها وهو ظاهر من
تعريفاتها المذكورة فان الحصول المشترك بينها ثبوتي وكذا الفصول
المميزة وهذا ما وعدنا به من بيان كون السكون وجوديا ب ان هذه منها
ما هو متماثل كحركتين الى فوق او تحت وسكونين في التحت او في جهة من الجهات
وكذا الاجتماع والافتراق ومنها ما هو متضاد كحركتين احديهما الى فوق
والاخرى الى تحت ج انها تدرك بالبصر وقد اختلف المتكلمون هنا فمن قال
ان الحصول معلل بمعنى قال انها غير مرئية ومن قال انه نفس الحصول قال انها
مرئية واما الحكماء قالوا انها مرئية بواسطة روية الالوان والاضواء لا
بالذات واحتال ح الضم اما اللون فلانه لو لم يكن محلها ذا لون لما ادرك
كالهواء واما الضوء فلانه لو كان جسم في الظلمة وهو متحرك لم نشاهد فيه وهو ظاهر
قال الثاني اللون وهو جنس لنحو اقول من الاعراض المتكثرة اللون وهو
اي اللون اكثر الاجسام و لعله اراد هذا م
من المدركات بحس البصر فلا يفتقر الى تعريف وقد ذهب قوم من الاوائل
غير محققين الى ان الالوان لا حقيقة لها في الخارج بل البياض يتخيل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة والسواد يتخيل من الكثافة اجزاء الجسم وعدم غور
الضوء فيه واطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابرة في الضروريات و اثبت
قوم السواد خاصة دون البياض والمحققون من الاوائل اثبتوا السواد والبياض

اصلين بسيطين والبواقي من الالوان مركبة منهما بحسب الزيادة والنقصان
وقال آخرون ان اصول الالوان اي بسائطها خمس السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة والبواقي مركبة منها وبه قال ابو الهذيل هاشم ونفى قوم
الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض قال المص رحمه الله
في المناهج ان بساطة هذه الالوان وتركيبها مما لا يمكن الاطلاع عليه فاذن
الاولى الوقف اما الذين نفوا البياض فبينوا الكيفية تخيله بان
الهوا يحلل الضوء الى اجزاء شفافة صغار فيقع على سطوحها وينعكس من
بعضها الى بعض فيتخيل البياض وليس به وشبهوه في الزجاج المسحوق
فانه قبل سحقه ليس بابيض فاذا انسحق ابيض وكذا زبد البحر والبلور
وهذا خطاء فانا نحس بالبياض لا باعتبار مخالطة الاجسام الهوا الشفاف
فان بياض البيض قبل سلقه شفاف ويخالطه الهوا مع انه لا يحس فيه
ببياض ثم بعد سلقه يخرج الهوا منه ويكثف ويرى له بياض ان قلت
لم لا يجوز ان يكون حال سلقه يختلط به اجزاء هوائية تتحلل من الرطوبات
وتخالطه فيحدث البياض قلت لو كان كما زعمت لكان بعد السلق اخف
لتحلل اجزاء منه والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل قال والضوء
كيفية يكون الجسم الخ اقول ذهب قوم الى ان الضوء جسم ينفصل عن الاجسام
ويتحرك كالضوء المنحدر عن الكواكب وهو خطأ فانه لو كان جسما لكان

بيان ان الهوا للاجسام

اما محسوسا او غير محسوس والثاني باطل لان الضوء محسوس قطعا وكذا الاول
ايضا باطل لانه كان يجب ان يستر ما تحته فيكون الاكثر هو الاكثر خفاء
والامر عكس ذلك بل الحق انه عرض وهو محسوس بحس البصر فلا يفتقر الى
تعريف وقد يقال فيه لا على انه تعريف بل شرحا للاسم انه كيفية يكون الجسم
بها ظاهرا فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار يسمى
ضوءا وان كان مستفادا من الغير كالجدار والمستنير بضوء الشمس يسمى نورا
والترقرق الذي للشيء من ذاته يسمى شعاعا والترقرق الذي على الشيء من
غيره يسمى بريقا كالمرآة وقال الضوء شرط لوجود اللون او لرؤيته المحققون
على الثاني وابو علي بن سينا ذهب الى الاول واحتج عليه بانا لا
نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بها اما لعدمها وهو المطلوب
او لمعاوقة الظلمة عن الاحساس وهو باطل لوجهين الاول ان الظلمة عدم
ولا شيء من العدم بمانع ثم لو كانت الظلمة مانعة من الابصار لمنعت
من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك
والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصار الالوان
فلا يرى عند عدم الضوء لسبب فقدان الشرط لا لسبب المعاوقة
والبعيد عن النار الجالس في الظلمة انما رأى القريب منها لوجود
شرط الرؤية وهو وقوع عليه ثم انه ينعكس عليه بانه لو كان توسط
الضوء

الضوء لوجود اللون لرأى الجالس عند النار الجالس فى الظلمة لتوسط
الضوء وفى هذا العكس نظر واما الظلمة فقال جماعة من الاشاعرة
انها صفة وجودية وهو خطاء والا لما راى الجالس فى الظلمة الجالس
فى الضوء لحصول الظلمة بينهما والحق انها عدم الضوء لا مطلقا بل عما
من شانه ان يكون مضيئا فالمجرد ليس بمظلم اذ ليس من شانه الاضاءة
فالتقابل بينها وبين الضوء على الاول تقابل الضدين وعلى الثانى
تقابل العدم والملكة فانها عدم وجود الضوء قال الثالث
الطعوم الخ اقول الطعم كيفية مزاجية فلا بد له من جسم يقبله والجسم
اما لطيف او كثيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة
او الكيفية المتوسطة بينهما يحصل من ضرب الثلثة الباقية فى مثلها تسعة
انواع فالحرارة ثلثة وهو الحرافة ان فعلت فى اللطيف والمرارة ان فعلت
فى الكثيف والملوحة ان فعلت فى المعتدل وللبرودة ثلثة اخرى وهو الحموضة
ان فعلت فى اللطيف والعفوصة ان فعلت فى الكثيف والقبض ان فعلت
فى المعتدل وللمتوسطة بينهما ثلثة اخرى وهو الدسومة ان فعلت فى اللطيف
والحلاوة ان فعلت فى الكثيف والتفاهة ان فعلت فى المعتدل والتفه
يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين احدهما ما لا طعم له وثانيهما ماله
طعم فى الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شئ يخالط

اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه شئ بسهولة بحيث يدركه اللسان
بل اذا احتيل فى اجزائه بتحليلها وتلطيفها احس منه بطعم وهذا الثانى هو المعدود
فى الطعوم لا الاول فانه عدم الطعم موجود وانحصار الطعوم فى التسعة
غير يقينى فانه لا برهان يدل عليه فان كثيرا من الطعوم لا يدخل تحت شئ من
التسعة مع ان النقض موجود فيما ذكروه من بيان الفعل والقبول فان الكافور
مر مع انه بارد والعسل حلو مع انه حار والزيت دسم مع انه حار الى غير ذلك
من النقوض ثم ان القائلين بانحصارها فى التسعة ذهب بعضهم الى ان
خمسة منها بسايط وهى الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة والحرافة
والبواقى مركبة منها وفيه نظر ثم ان الجسم بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون موصوفا
بشئ منه كالهواء او يوصف بواحد لا غير كالكثير من الاجسام او بطعمين
كالمرارة والقبض فى الحضض ويسمى بشاعة والحضض بضم الضاد الاولى وهو
نوع من الاشنان وكذا المرارة والملوحة فى السبخة وتسمى زعوقة او ثلاثة طعوم
كال[illegible] والقبض فى الباذنجان اذا كانت شجرته عتيقة قال الرابع
الروايح وليس لانواعها الخ اقول من الاعراض العامة الروايح وهى كيفيات
تدرك بالشم وسياتى تحقيق ماهيته فيما بعد والرايحة جنس للانواع كثيرة لكن
ليس لتلك الانواع اسماء بازائها فانه لا يجب ان يوضع لكل معنى لفظ والا لزم
عدم تناهى الالفاظ اذ المعانى غير متناهية وتحقيقه فى الاصول بل انما تشتق

الحاجة اليه ومنها يحصل فيهما من وجوه آ باعتبار ملايمتها للمزاج ومخالفتها له فيها
فيقال للملايم رايحة طيبة ولغيره خبيثة او منتنة والمخالفة امر اضافي يختلف بحسب
اختلاف المنسوب اليه بحيث يكون الشي طيبا بالنسبة الى شخص دون اخر ب من جهة
طعوم تضاف اليها فان بعض الروايح قد يحصل له طعم حلو فيقال رايحة حلوة
وطعم حامض فيقال رايحة حامضة ج من جهة اضافتها الى محلها كما يقال رايحة
المسك ورايحة الكافور وحينئذ لا يكون ثم حاجة الى الوضع واختلف في كيفية وصول
هذه الروايح الى القوة الشامة فقال بعضهم بتحليل شي من اجزاء ذي الرايحة ثم يخالط
الهوا المنتقل الى القوة الشامة كما في التبخير وفيه نظر اذ لو كان بالتحليل لزم
من ذلك عدم الجسم عند تواتر ادراكه لانتقال اجزايه المخالطة للهواء
وقيل بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرايحة والخيشوم بكيفية ذي الرايحة
كما في المسك وغيره فان الهواء المحيط به يتكيف برايحته للطف الهواء وسرعة
انفعاله عن الملاقي له ثم يتكيف به هوا اخر مجاور له وهكذا وكذا الكلام
في التبخير لكن تحلل الاجزا سبب في هذا التكيف لا ان الاجزاء سبب في
هذا التكيف تحلل وينتقل الى ما لزم ما ذكرنا من الفساد قال الخامس الحرارة
والبرودة الحق ان كلا منهما من اظهر المحسوسات وابينها فلا يفتقران الى التعريف لما عرفت
اذ الحاصل بالحس اظهر من الحاصل بالتعريف قوله ملموستان يحترز به عن
غير الملموس كالمبصرات والمسموعات وقوله متضادتان يحترز به عن الحرارتين فانهما

لا يتضادان وانما كانت الحرارة والبرودة متضادتين لانطباق تعريف التضاد
عليهما كما سياتي اما المشهوري فظاهر اذ لا يجتمعان في محل واحد واما الحقيقي
فلانهما كذلك مع غاية البعد بينهما وهذا مذهب المحققين وبعضهم جعل التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وهو راي من جعل البرودة عدم الحرارة كما يجي بيان
غلطه ولكل واحد منها حكم لاحق بها اما الحرارة فمن حكمها جمع المتشاكلات
وتفريق المختلفات وذلك لان من شانها احداث الخفة والميل الصاعد
للالطف فالالطف فاذا وردت الحرارة على الجسم المركب الذي هو غير شديد
الالتحام كبدن الحيوان مثلا فانها تحلل اجزاوه وتصعدها الالطف فالالطف
لطف بحيث يتصل كل جزء بما يشابهه فقد حصل تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بما قلنا من الانفصال واما اذا كان شديد الالتحام فاما ان يكون اللطيف
والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التجاذب والتلازم كما في الذهب
فتفيد سيلانا ودورانا او يكون احدهما اغلب فان كان الكثيف اغلب لا في
الغاية اثرت تليينا كما في الحديد وان كان اللطيف اغلب اثرت تصعيدا
بالكلية اذا كانت قوية واما البرودة فحكمها بخلاف ذلك ثم الحرارة جنس
لانواع كثيرة منها الحرارة المحسوسة من النار ومنها الحرارة الغريزية التي هي شرط
في الحيوان ومناسبة لها واختلف فيها فقيل هي الحرارة المحسوسة وهي الجزء الناري
في بدن الحيوان اذا بلغ طبخه الى الاعتدال وقيل بل هي غيرها لان المحسوسة

النبات ايضا

مضادة للحيوة وهي شرط فيها مناسبة لها ومنها الحرارة المنبعثة عن الكواكب
كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة التي تكون ظهور كيفيتها من محلها موقوفا على
ملاقاة بدن الحيوان كحرارة الادوية ومنها الحرارة الحادثة عن الحركة ومنها
الحرارة الحادثة عن الحركة ومنها الحرارة الحادثة عن الحمى قوله ومن جعل الخ
اي بعضهم جعل البرودة عدم الحرارة وهو غلط فان البرودة محسوسة ولا
شيء من العدم بمحسوس ينتج من الشكل الثاني لا شيء من البرودة بعدم اما الصغرى
فلانا نحس من البارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة كما في برودة الثلج فانه
وهو ظاهر واما الكبرى فلان الحس انما يدرك ما يلاقيه او يقابله ولا ملاقاة
ولا مقابلة بين الموجود والمعدوم قال السادس الرطوبة واليبوسة
الخ اقول هاتان الكيفيتان ايضا من المحسوسات بحس اللمس واما تضادهما
فظاهر وبعض الاوائل فسر الرطوبة بعدم الممانعة فعلى هذا بينهما عدم
وملكة واختلف في تفسيرهما فقال ابو علي بن سينا الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الاشكال لموضوعها كالماء الموضوع في الاناء المربع فانه يصير مربعا
ايضا فاذا ادرناه الى اناء مثلث صار مثلثا من غير صعوبة في ذلك واليبوسة
كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها كالحجر فانا اذا اردنا جعله مثلثا افتقرنا
الى عسر في نحته وجعله على ذلك الشكل وكذا اذا اردنا بعد ذلك شكلا آخر وفيه
نظر فانا لا نسلم ان عسر قبول الاشكال في الحجر لليبوسة ولم لا يجوز ان يكون للصورة

التركيبية مع انا نقول لو كان العسر في الحجر لليبوسة لوجد اين وجد وليس كذلك
فان من الاجسام البسيطة ما يقبل الاشكال بسهولة مع كونه يابسا كالنار وفسر
بعضهم الرطوبة بما يقتضي سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال فعلى هذا يكون
العسل رطبا فيكون ارطب من الماء وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون احتج
بعضهم بان العسل وان كان سهل الالتصاق لكنه عسر الانفصال وقيل الرطوبة
هي البلة التي تنتشر على سطح المحل فعلى هذا الهواء غير رطب والتحقيق ان هاتين الكيفيتين
من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تفتقر الى تعريف فهؤلاء ان قصدوا التعريف
فهو خطاء يرد عليهم ما ذكرناه من النقض والا فهو ذكر لبعض خواصها واحكامها
فلا يكون عاما مطردا قال السابع الصوت الخ اقول من الاعراض المحسوسة
بحس السمع الصوت وحيث انه محسوس لا يفتقر الى تعريف وذهب النظام الى انه
جوهر ينقطع بالحركة وهو خطا فان الجوهر يدرك باللمس ولا شيء من الصوت مدرك
باللمس فلا شيء من الجوهر بصوت وينعكس الى لا شيء من الصوت بجوهر وذهب بعضهم
الى انه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع او القرع وبعضهم قال انه نفس
القرع والقلع وكلاهما فاسد لان التموج والقلع والقرع يدرك بالبصر ولا
شيء من الصوت يدرك بالبصر فلا شيء من ذلك بصوت وسبب غلطهم اخذ
سبب الشيء مكان ذلك الشيء والتحقيق انه عرض مسموع يحدث من التموج
الحاصل في الهواء الذي سببه القرع او القلع والقرع هو امساس عنيف والقلع

تقريق عنيف وبيانه انه اذا حصل بين الجسمين المتقاومين مقارعة انفلت من
بينهما هوا فيصدم ذلك الهوا هوا آخر وهكذا حتى يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ
ويدركه الحس السامع ومثال التموج في المشاهدة التموج الذي يحصل في الما اذا
وقع في الما حجر او شي له مقاومة فالسبب القريب هو التموج والبعيد هو القرع
او القلع وكذلك الصدا فانه اذا وصل التموج الى جبل او املس رد ذلك الهوا الى
خلف على شكله الذي كان عليه اولا فتدركه القوة السامعة واعلم ان الصوت
هل هو موجود في الهوا السامعة الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة ام هو موجود
في القوة السامعة لا غير عند وصول التموج اليها الحق الاول وذهب قوم الى
الثاني وهو خطا لانه لو كان كما ذكروا لما ادركنا جهته لكن ندرك جهته
قطعا بيان الملازمة انه اذا كان ادراكه ووجوده انما هو بملاقاة الحاسة
لا يكون للحاسة تعلق بادراك جهته كما في اللمس فانه لما كان مدركا حال
الملاقاة لم يحصل لنا شعور بجهته ان قلت انما ادركنا الجهة في الصوت
لان القرع الذي هو سببه حصل في تلك الجهة المقابلة للحاسة قلنا هذا
باطل فانا لو سددنا الاذن اليسرى مثلا التي هي مقابلة للقرع لادركنا
جهة الصوت بالاذن اليمنى وهو قابل بالهوا لانه لو لم يكن موجودا
في الهوا لما اثر بهبوب الرياح كالموذن على المنارة فانه يسمع صوته
من جهة دون اخرى لامالة الريح الى تلك الجهة التي سمع منها اذا عرفت هذا

فاعلم

فاعلم انه غير باق بالضرورة بل يبقى زمانا واحدا وعدمه لعدم علته لا لذاته والا
لكان ممتنعا **قوله** والحرف الخ اختلف المتكلمون والحكما في الحرف فالمتكلمون لما
منعوا من قيام العرض بالعرض منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت بل جعلوه من
جنس الصوت وقسما منه والحكما لما جوزوا قيام العرض بعرض اخر وهو الحق
وعرفوه بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع فالهيئة
شاملة له ولغيره وقولنا عارضة للصوت يخرج به عن هيئة عارضة لغيره من الاعراض
كالسرعة العارضة للحركة وكالهيات العارضة للاجسام وقولنا يتميز بها عن صوت
اخر مثله تميزا في المسموع يخرج به ما يحصل به التميز من الهيات العارضة في الصوت لكن لا
في المسموع بل اما في الطبع ككون صوتا طيبا والاخر غير طيب او في الكم ككون
احد الصوتين طويلا والاخر قصيرا فان ذلك يفيد التميز لكن تميزا في الطبع او
المقدار وبيان كون الحرف هيئة ان الهوا الداخل الى القلب لترويح القلب
قبل وصوله الى القلب يدخل الى الرية لتعدل فيها بحيث يكون قريبا من مزاج
القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فيتسخن بحرارة القلب فيتضرر كلا على القلب
فينفصه ليدخل عليه غيره فيدخل الى الرية كما كان اولا ثم ان الرية تدفعه ايضا
لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه وبين الحنجرة مقارعة ومقاومة لصلابة الحنجرة
فيحدث الصوت ثم انه يصل الى المخارج المعهودة فيعرض له انقطاع عند كل
واحد منها فيحصل له هيئة حينئذ وتلك الهيئة هي الحرف ثم الحرف اما مصوت

وهو حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها
من الحركات المجانسة لها كالفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء كلها وهي
وهن الثلثة لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتدا
بالساكن واما الصامت وهو ما عداها من باقي حروف التهجي كالهاء والجيم والدال
والزاء وهذه يمكن الابتداء بها **قال** الثامن الاعتماد **اقول** هذا القسم
اعني الاعتماد يسميه الحكيم ميلا وثبوته في الحس ظاهر فانا نحس في الزق المنفوخ تحت
الماء مدافعة الى الفوق وفي الحجر الواقع في الهوا مدافعة الى التحت وهو غير الحركة
لانها تعدم والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضا فانها تكون موجودة في غير
وقت المدافعة وعرفه المص بانه كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات
اما بالطبع كالزق المدافع الى فوق والحجر المدافع الى تحت واما بالقسر كالحجر
المرمي الى جهة الفوق على خلاف طبعه واما بالارادة كالحركة الحيوانية وينقسم الى
اللازم وهو ما كان طبيعيا كالثقل والخفة اللذين في الحجر والما الى التحت والى الفوق
والى مجتلب وهو ما كان قسريا او اراديا الى الجهات الاربع قوله وانواعه اي
انواع الاعتماد ستة وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة فان الجسم له ابعاد
ثلثة طول وعرض وعمق ولكل واحد منها طرفان واثنان في ثلثة ستة وهو فوق
وتحت ويمين وشمال وخلف وقدام فالطبيعي منها هو الفوق والتحت
والباقي غير طبيعي والاعتماد ايضا ينقسم الى ستة اقسام كما قلنا ميل فوقي

الخ

وتحتي وغير ذلك وهو غير باق لان الجسم اذا حصل في حيزه سكن ولو كان فيه لا
لم يسكن ان قلت نمنع ان الاعتماد اللازم اي الطبيعي فان السكون فيه يجوز
ان يكون لعارض لا لعدم ميل واما في المجتلب فصحيح فانه لا يجب حصول الجسم
في جهة من الاربع ولا انتقاله منها فيكون الضمير حينئذ في قول المص عائدا الى
المجتلب قلت الجسم اذا وصل الى حيزه الطبيعي لا يجوز ان يكون له عنه ميل والا
لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو محال او ميل اليه والا لكان تحصيلا للحاصل
وفي هذا نظر فان فقدان الميل والحالة هذه اعني كونه في حيزه الطبيعي لا يدل
على عدمه اذ هو لازم لطبيعته ولذلك لو اخرجناه منه لعاد اليه فيكون
باقيا لكن في جعل الضمير في كلام المص وهو غير باق عائدا الى المجتلب تعسف
قال التاسع التاليف **اقول** التاليف عرض يقتضي صعوبة تفكيك
الاجزاء وهو لبتها واثبته ابو هاشم وابو جعفر الطوسي رحمه الله لان بعض
الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلا وبعضها يسهل تفكيكه كالماء
والدهن فلولا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة لم يكن
اولى بها من ضدها ولا اولى بها من غيره من الاجسام وقال انه يقوم بمحلين
لا غير لانه اما ان يكون قائما بجزء واحد او بجزئين او بالاكثر لا جائز ان يقوم
بجزء واحد اذ الجزء الواحد لا تاليف فيه ولا جائز ان يقوم بالاكثر من
جزئين والا لجاز ان يقوم بالجبل العظيم تاليف واحد لعدم اولوية عدد

عن عدة واذا كان كذلك لزم انا اذا اخذنا جزءا واحدا من الجبل العظيم لزم
انفكاك الجبل كله لعدم التاليف بعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقي وهو معلوم
البطلان فيمتنع ان يكون قايما بجزئين وهو المط والمحققون من المتكلمين احالوا
وجود عرض واحد في محلين كما استحال وجود جسم واحد في مكانين والحكماء
جوزوا وجود عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القايمة بالعشرة
والتربيع القايم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة القايمة بالبنية
المنقسمة الى الاعضاء وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم
واعلم ان قول ابو هاشم ضعيف بجواز استناد صعوبة التفكيك الى الفاعل
المختار والى اعراض قايمة بمحال متجاورة وما ذكره من الحجة مركبة فان التاليف
القايم باحد الجزئين هو التاليف القايم بالاخر فقيام العرض الواحد
بمحلين وهو باطل كما عرفت وفيه نظر لجواز قيامه بالمجموع لا ان يقوم بكل
منهما على حدة فلا يلزم ما ذكر قال العاشر الفناء اقول ذهب
الجبائيان الى ان الجواهر باقية فعدمها ليس لذاتها والا لكانت ممتنعة فلا توجد ولا
بالفاعل لان الفاعل شانه التاثير لا العدم ولا لعدم المؤثر فيها لان الباقي غني
عن الفاعل مع بقائه ولا لانتفاء شرط لان الشرط ان كان جوهرا لزم الترجيح بلا
مرجح اذ الجواهر متساوية في الجوهرية وان كان عرضا لزم الدور لان العرض مشروط
بوجود الجوهر فلو كان شرطا له دار فبقي ان يكون لطريان الضد وذلك الضد

مستغن صح
عن صح

عرض هو الفناء اذا اوجده الله عدمت الجواهر وهو غير باق والا لافتقر الى
ضد اخر وتسلسل وليس في محل اذ الضد لا يجامع ضده ثم اختلفا فذهب ابو علي الى
ان الفناء يتعدد بتعدد الجواهر وذهب ابو هاشم الى ان فناء واحدا يكفي في عدم
الجواهر كلها وهذه المقدمات كلها ممنوعة اما اولا فلجواز استناد الاعدام الى
الفاعل كما استند الايجاد اليه واما ثانيا فلاستحالة وجود عرض لا في محل واما
ثالثا فلان عدمه في الان الثاني ان كان بضد اخر تسلسل وان كان لذاته كان ممتنعا
فيستحيل وجوده واما رابعا فلان عدم احد الضدين بالاخر ليس اولى من
العكس لانهما متساويان في القوة متمانعان والا لما كانا ضدين قال
الحادي عشر الحيوة وهي عرض الخ اقول عرف المص الحيوة بانها عرض يحل
الجسم المركب على بنية مخصوصة فالعرض جنس شامل لجميع الاعراض وقوله يحل
الجسم يخرج به عرض يحل الخط والسطح وقوله المركب يخرج به الجسم البسيط
وقوله على بنية مخصوصة يريد به ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون بينها
فعل وانفعال بحيث يحصل بينها مزاج وقوله يصح على تلك الذات باعتبارها
صحة القدرة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم من احكام الحيوة ولازم
لها وهنا فوايد ا ذهب بعض الاوايل الى ان الحيوة عبارة عن المزاج
وبعضهم الى انها قوة الحس والحركة وقال المحقق الطوسي هذا النقل غير صحيح بل
اعتدال المزاج شرط في الحيوة وشرط الشيء مغاير المشروط وقوة الحس والحركة

محاولة للحيوة واثر من اثارها فتمكن منا خرج عنها فلا تكون هي وعرفها المصنف رحمه
الله في التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج هذا في حياتنا
نحن اما في حيوته تعالى فليس من هذا القسم لاستحالة المزاج عليه والحس والحركة
ايضا والمراد باعتدال المزاج هو ان يكون لموضوع ما مزاج لايق بنوعه
استدل المتكلمون على وجود الحيوة وكونها زايدة على صحة القدرة والعلم بانه لولا
اتصاف الذات بامر يقتضي هذه الصحة لم تكن الذات اولى بها من الجمادات
لتشارك الاجسام في الجسمية والتركيب الحيوة هل هي مشروطة بالبنية ام لا فذهب
المحققون من الحكماء والمعتزلة الى ذلك لما عرفت من اشتراطها باعتدال المزاج
وذلك انما يتم بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعة وذهب الاشاعرة الى
ان ذلك غير شرط وجوزوا قيام الحيوة بالجوهر الفرد ان الحيوة تفتقر الى
الروح وهو ظاهر وفسر الحكماء الروح بانها اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط
سارية في عروق تنبعث عن القلب وتلك العروق هي المسماة بالشراين وفسر بعض المعتزلة
الروح بانها هواء رقيق يختص بضرب من البرودة تتردد في مجاري النفس واستدل
ابو هاشم على افتقار الحيوة الى هذا الروح بان الممنوع من هذا النفس يموت لفقده هذا
الروح وشرط اكثر المعتزلة للحيوة نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا اذا خرج
الدم من الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوعا من الحرارة المحققون على ان الحيوة
التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وفسروا الموت بانه عدم الحيوة

عن محل اتصف بها وقيل عما من شانه ان يكون حيا فالنطفة ميتة على الثاني
وذهب ابو علي الجبائي وابو القاسم الكعبي الى انهما ضدان وجعلا الموت صفة
وجودية واستدلا بقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي
الايجاد وهو ضعيف فان الخلق لغة التقدير وهو كما يكون للوجودي يكون
للعدمي قال الثاني عشر القدرة الخ اقول في هذا القسم مسايل الاولى القدرة
هي الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك
ترك تبعا للداعي وعدمه والدليل على ثبوتها هو ان الاجسام متفقة في الجسمية
مختلفة في صدور الافعال عنها وعدم صدورها ولا امتياز الا بهذه الصفة وان
حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش وذلك التميز علة كون القادر متمكنا من
الترك دون المرتعش والفرق بينها وبين الطبيعة المؤثرة هو ان القدرة
لها شعور باثرها دون الطبيعة ثم ان القدرة ليست موجبة للفعل بذاتها
للفرق الضروري بين فعل القادر والموجب من حيث مكنة الاول من
الترك دون الثاني ثم مع انضمام الداعي الى القدرة يصير الفعل واجبا عند
ابو الحسين البصري والمحققين على الاول قالوا ولا ينافي هذا الوجوب
الاختيار لان المراد بالاختيار هو كون الفعل تابعا للداعي ومتساوي
الطرفين بالنسبة الى القدرة وهو هنا كذلك واكثر المعتزلة قالوا بالتساوي
و[illegible] الجواز ان يكون الفعل اولى وسياتي تحقيقه الثانية محل القدرة

متقدمة على الفعل بمعنى ان الذات تكون متصفة بها قبل وقوع الفعل منها ام لا ذهب
المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهب الاشاعرة الى الثاني لنا وجهان
الاول انا نعلم ضرورة انا قادرون على الجلوس حال القيام ودفعه مكابرة الثاني لو لم
تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يجيء بيانه الملازمة ان
الكافر مكلف حال كفره بالايمان وحال الكفر ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه
فلو لم يكن الكافر في تلك الحال قادرا على الايمان لكان تكليفه حال عجزه وهو
عين تكليف ما لا يطاق احتجت الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل كانت باقية
والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال والجواب منع المقدمتين وسياتي
تحقيقه الثالثة هل هي متعلقة بالضدين ام لا قال المعتزلة والحكماء والمحققون
بالاول وهو الحق لانا نعلم ضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك وايضا
الفرق بين القادر والموجب حاصل بان الاول يصح منه الفعل والترك وهما ضدان
دون الثاني فيكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البدل وقالت الاشاعرة بالثاني
لعدم تقدمها على الفعل فتكون مقارنة له فلا تتعلق بغيره وقد عرفت ما فيه الرابعة
اختلفوا في العجز فقالت الاشاعرة صفة وجودية فتقابل القدرة تقابل الضدين
وقال المحققون والحكماء والمعتزلة هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا
فلا يسمى الجماد حينئذ عاجزا وان لم يكن قادرا اذ ليس من شانه القدرة
فيكون على هذا بينهما تقابل العدم والملكة قال الثالث عشر الاعتقاد الخ

بلغت قراءته

اقول

اقول الاعتقاد امر وجداني فيكون غنيا عن التعريف وحيث هو تصديق
فلا بد فيه من الحكم بمتصور على متصور فذلك الحكم ان كان جازما مطابقا ثابتا
فهو العلم وان كان جازما مطابقا غير ثابت فهو تقليد للحق وان كان جازما
ثابتا غير مطابق فهو جهل مركب وهنا فوائد الاولى ان المراد بالجازم هو ما
اذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه وبالثابت هو ما يمتنع زواله بوجود
علته وبالمطابق هو ما عليه الامر في نفسه الثانية ادرج بعض الحكماء الظن في
الاعتقاد بان قسمه الى جازم وغير جازم والثاني ظن وهو قريب وبعضهم قسم
غير الجازم الى ما يتساوى فيه الامران اي الاحتمالان فذلك شك والى ما
يترجح احدهما فيه على الآخر فالراجح الظن والمرجوح وهم وهو فاسد لدخول
في الاعتقاد ما ليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم
منه وهما فاسدان الثالثة العلم امر مشترك بين امرين اي حقيقتين
احدهما المذكور اولا وثانيهما حصول صورة الشيء في العقل وهذا يدخل
فيه الاول والظن والتقليد والجهل الرابع الجهل مشترك بين امرين
احدهما المذكور اولا والثاني عدم العلم فالاول قسم من الاعتقاد كما
عرفته والثاني بينه وبينه تقابل العدم والملكة وسمي الاول مركبا
لتركبه من عدم العلم واعتقاد العلم فهو مركب من جهلين والثاني بسيطا
لعدم تركبه الخامس الحيوان السهو عدم ملكة العلم وكذا النسيان وذهب ابو

المقلد

على الجبائي الى ان السهو معنى يضاد العلم فبينهما تقابل التضاد حينئذ
وفرق الحكماء بين السهو والنسيان فقالوا السهو زوال الصورة عن المدركة
وان كان موجودا في الحافظة والنسيان زواله عنهما معا قال والعلم اما
اما ان يكون ضروريا او كسبيا الخ اقول العلم ليس ضروريا مطلقا لان بعضه كسبي
مطلقا كتصور النفس والتصديق بوجود الواجب وليس كسبيا مطلقا لان بعضه ضروري
كسبيا مطلقا كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الواحد نصف الاثنين
فتعين ان يكون بعضه ضروريا وبعضه كسبيا والمراد بالضروري في باب التصورات
هو ما لا يتوقف على نظر وكسب وفي باب التصديقات هو ما لا يفتقر بعد تصور
الطرفين الى نظر وكسب والنظري فيه ما يفتقر الى نظر وكسب كتصور الملك
ووحدة الصانع والضروري ستة اقسام الاول البديهيات وهي قضايا يحكم
بها العقل بمجرد تصور طرفيها اعني المحكوم عليه والمحكوم به كقولنا الكل اعظم من
الجزء فانا اذا تصورنا الكل وهو المركب من عدة امور والجزء وهو واحد
من تلك الامور حكمنا بان الاول اعظم من الثاني وكالحكم بان المقادير
المساوية لمقدار واحد كالذراع مثلا متساوية في انفسها بان يكون كل
واحد منها ذراعا الثاني المحسوسات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحس اما الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة باللمس لها والحكم
بان الشمس مضيئة بالرؤية لها بالبصر ويسمى هذا القسم مشاهدات واما الحس

العلم

الباطن

الباطن فكالحكم بان لنا جوعا وعطشا ويسمى هذا القسم وجدانيات اي يجده ما
الشخص من نفسه الثالث المجربات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
مشاهدات متكررة كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل فانا لما رأينا
الاسهال مترتبا عليها مرة بعد اخرى حكمنا بذلك الرابع الحدسيات
وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك
والحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب كالحكم بان
نور القمر مستفاد من نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تفاوت
اوضاعه الى الشمس قربا وبعدا الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم بها
العقل لكثرة ورود الاخبار بها عن قوم يأمن النفس من مواطاتهم على الكذب
كالحكم بوجود النبي صلى الله عليه واله ووجود مكة وشجاعة علي
علم وسخاء حاتم وهل لليقين فيها عدد مخصوص ام لا ذهب قوم الى الاول
فمنهم من قال اثنا عشر نظرا الى عدد النقباء ومنهم من قال عشرون نظرا الى قوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا ومنهم من قال اربعين نظرا الى قوله تعالى لقد
رضي الله عن المؤمنين وكانوا اربعين ومنهم من قال سبعون لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا ومنهم من قال ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر والحق
لكل فاسد اذ العدد ليس له تأثير في افادة اليقين بل اذا حصل اليقين
علم حصول العدد الذي يتيقن ورب عدد مفيد للعلم في صورة دون اخرى

المبادی قضایا یحکم بها العقل لملازم لها لا ینفك عنها وتسمی قضایا قیاساتها
معها ای ادلتها معها کالحکم بان الاثنین نصف الاربعة لانه عدد انقسمت الاربعة
الیه والی ما یساویه وکل عدد کذلك فهو نصف لذلك العدد ینتج ان الاثنین
نصف الاربعة قال والعلم لا یحد لانه من الصفات الوجدانیة الخ اقول اختلف
الناس فی ان العلم هل هو من المعلومات الغنیة عن التعریف ام لیس کذلك
فذهب قوم الی انه لا یستغنی عن التعریف بالحد والرسم کغیره من الحقایق فعرفه
بعضهم بانه معرفة المعلوم علی ما هو به وهو غیر مانع لدخول الظن والتقلید
المطابقین وتعریف بالاخص ایضا فان المعرفة یراد بها التصور وهو
اخص من العلم وان ارید بها معنی العلم حتی یکون التعریف لفظیا
ففاسد ایضا اذ التعریف اللفظی تعریف بالاشهر والمعرفة لیست باشهر
من العلم ومع ذلك فهو دوری اذ المعلوم یعرف بانه شیء یتعلق به
العلم فتعریف العلم به دور وقیل هو ما یقتضی سکون النفس وینتقض بالجهل
المرکب والتقلید الجازم ومنهم من جمع بینهما فقال هو معرفة المعلوم علی ما
هو به مع اقتضاء سکون النفس لیخرج الجهل المرکب بالاول والظن بالثانی
وفیه نظر ایضا لانتقاضه بالتقلید المطابق الجازم ومع ذلك فهو تعریف بالاخص
ودوری والحق انه غنی عن التعریف لوجهین الاول انه لو عرف فذلك
المعرف اما ان یکون علما او لا فان کان الثانی کان تعریفا بالمباین وهو فاسد

کما تبین فی المنطق وان کان الاول فذلك العلم اما تصور او تصدیق وکل منهما
اخص من العلم فیکون تعریفا بالاخص وهو فاسد ایضا الثانی انه من الصفات
الوجدانیة فلا یفتقر الی تعریف اما الاول فلان الانسان الذی لم تکن المسألة ظاهرة
له ثم ینکشف له فانه یجد من نفسه حالة لم تکن حاصلة له من قبل وتلك هی العلم
بالمسألة واما الثانی فلما عرفت ان الوجدانیات من الضروریات فلا تفتقر
الی نظر وکسب قال جدی رحمه الله الحق عندی ان العلم ضروری وجوده
وامتیازه واما ماهیته فلا تعلم بالرسم لاستغنائه ولا بالحد لامتناعه قلت اما
استغناؤه عن الرسم فلان الرسم یفید الامتیاز وقد بان لك ان امتیاز العلم
ضروری وامتناع تحدیده فلبساطته فلا جزء له یحمل علیه قال وهو صورة
مساویة للمعلوم الخ اقول ذهب الحکماء الی ان العلم صورة منتزعة من المعلوم
مساویة له بحیث لو اخرجت الی الخارج لکانت بعینها هی المعلوم واحتجوا علیه
بانا نحکم علی اشیاء لا وجود لها فی الخارج فلو لم تکن ثابتة بالذهن
لکانت عدما محضا فیستحیل الاضافة الیها اعترض علیهم بانه لو کان العلم
حصول صورة المعلوم فی العالم لزم ان یکون الجدار الموصوف بالسواد
عالما به لحصول صورته له واللازم ظاهر الفساد فکذا الملزوم والملازمة
ظاهرة اجاب بعض المحققین بان لیس کل من قام به الصورة المثالیة یکون
عالما بها بل اذا کان قابلا لصفة العالمیة والجدار لیس کذلك فقال قوم

انه اضافة بين العالم والمعلوم واعترض عليهم بعلم العالم بنفسه وسياتى
الجواب عنه وقال المص كما قررت انه صفة حقيقية يلزمها الاضافة لا انه نفس
الاضافة لانها امر اعتبارى والعلم من الصفات المحققة فى الخارج القائمة
بالنفس لكنه لا يعقل الا مضافا الى الغير فان العلم علم بالشى لكن لا يكون
نفس مفهومه ولا داخلا فى مفهومه لما عرفت بل لازمة له وههنا نظر فان المص
قرر ان العلم بديهى التصور فلا يفتقر الى التعريف فتعريفه له بعد ذلك باطل
وكما يصح اضافته الى الموجود الخ لا خلاف فى تعلق العلم بالامور
الوجودية اما الامور العدمية فاما ان تكون اعدام ملكات او اعداما
مضافة فالاول يجوز تعلق العلم بها ايضا بلا خلاف واما الثانى فقد
اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا يجوز لان العلم اما صورة وذلك يتوقف
على وجود ذى الصورة او اضافة فيتوقف على وجود المضافين والشى من
العدم غير موجود فلا يتعلق العلم به والجواب انه موجود فى الذهن فيصح
تعلق الاضافة به وايضا فانا نعلم قطعا طلوع الشمس غدا من مشرقها
وهو معدوم الان قال الرابع عشر الظن وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين الخ
اقول قد عرفت من قبل ان الظن نوع من الاعتقاد ونازع فى ذلك ابو على واتباعه
وذهبوا الى انه جنس مغاير للاعتقاد وخصوا الاعتقاد بالجازم ومختار
المص فى المناهج الاول وعرفه هنا بانه ترجيح الخ وتحريره انه اعتقاد راجح مع

بجويز نقيضه كما اذا شاهدنا غيما رطبا فانا نعتقد وقوع الغيث اعتقادا
راجحا ويجوز عدم وقوعه فان وقع كان ظنا صادقا والا كان ظنا كاذبا
قال الخامس عشر النظر الخ اقول من الاعراض النفسانية النظر وعرفه الرازى
بانه ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق اخر وهو غير جامع اذ
الترتيب قد يكون فى التصورات ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب
علوم يتوصل بها الى علم اخر وهو فاسد ايضا فانه ان عنى به العلم
بمعنى اليقين لم يكن جامعا ايضا لخروج النظر فى المقدمات الظنية
والجهلية وان عنى به العلم بالمعنى الاعم كان مستعملا للفظ
المشترك او المجاز وكلاهما من اغاليط التعريف بهذا اورد المص
على التعريفين فلذلك عرفه بما يشمل الجميع وهو ترتيب امور ذهنية
يتوصل بها الى امر اخر كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث فالعالم
محدث هذا فى اليقين واما فى الظن فكقولنا هذا غيم رطب وكل
غيم رطب فهو ممطر فهذا ممطر واما فى الجهل فكقولنا العالم مستغن عن
المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فالعالم قديم فالترتيب له
معنيان لغوى واصطلاحى اما اللغوى فهو جعل كل شى فى مرتبته
واما الاصطلاحى فهو جعل الاشياء المتكثرة المتعددة بحيث يطلق
عليها اسم الواحد ويكون لبعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر

والمراد بالامور هو ما فوق الامر الواحد ليشمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات
واجزاء التعريف ايضا كالجنس والفصل اللذين تحصل من تصورهما الانتقال
الى تصور الماهية والمراد بالذهنية ان صورها حاصلة في الذهن والذهن قوة
قائمة بالنفس معدة لاكتساب العلوم فالترتيب جنس شامل للنظر وغيره من
المركبات وبقيد الذهنية خرج الترتيب الواقع في الامور الخارجية كالاجسام
وبقيد التوصل الى امر اخر خرج ما لا يحصل معه الانتقال الى اخر ككثير من
القضايا وكل مركب لا بد فيه من علل اربع وهي المادية والصورية والفاعلية
والغائية فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر ومثاله في الخارج كالشكل
للسرير وحيث ان كل ترتيب لا بد له من مرتب استلزم الاشارة الى العلة
الفاعلية كالنجار للسرير والامور الذهنية اشارة الى العلة المادية كاقطاع
الخشب للسرير وقوله ويتوصل بها الى امر اخر اشارة الى العلة الغائية فانه
الغرض من الترتيب المذكور وذلك كالجلوس على السرير فانه الغرض من صنعه
السرير وثلثة منها بالمطابقة وواحد بالالتزام **قال** فان صحت المقدمتان
والترتيب فالنظر صحيح والا ففاسد الخ **اقول** لما كان ثبوت محمول المطلوب النظري
لموضوعه غير بين بنفسه والا لما احتيج فيه الى النظر افتقرنا الى وجود علة
لذلك الثبوت يحصل من انضمامها الى موضوع المطلوب مقدمة ومن انضمامها
الى محموله اخرى فلا جرم يتركب النظر من مقدمتين ثم المقدمتان قد تكونان

صحيحتين

صحيحتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد لا يكونان كقولنا
الانسان جماد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث ينتج الى المطلوب وذلك بان يكون على
هيئة شكل من الاشكال الاربعة من احد ضروبها وقد يكون بحيث لا يؤدي كغير ذلك
من انواع التراكيب اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كانت المقدمتان و
الترتيب صحيحين بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر والا كان فاسدا اعم من ان يكون عدم
الصحة من جهة المادة اعني المقدمتان او من جهة الصورة اعني الترتيب او من
جهتهما معا وهل ذلك الفاسد يستلزم الجهل ام لا قيل لا يستلزم مطلقا وقيل
يستلزم مطلقا وقال المص في المعارج ان فسد من جهة المادة استلزمه والا فلا وفيه
نظر فانه جاز ان تكون الصورة صحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا
كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك
ليس بجهل **قال** ثم المقدمتان الخ **اقول** المقدمة هي ما جعل قضية جعلت جزء قياس
والنتيجة هي القول اللازم عن الدليل وهي قد تكون علمية اي يقينية وقد تكون
ظنية وذلك باعتبار المقدمتين فانهما ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والا فظنية
اعم من ان تكونا ظنيتين او احديهما ظنية والاخرى علمية كقولنا زيد يطوف
بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ينتج ان زيدا سارق وذلك مظنون
قال والنظر الصحيح يفيد العلم الى قوله بالوجهين **اقول** قد عرفت ان صحة

يؤدي صح

النظر انما تكون بصحة المقدمات والترتيب فاعلم ان الناس اختلفوا فى
النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا فذهب السمنيه وهم حكماء الهند الى ان
النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد ليس الا الحس وذهب قوم من المهندسين
الى انه غير مفيد فى الالهيات وزعموا ان الغاية فيها القول بالاولى والاحسن لا على الجزم
فانه غير ممكن فيها وقصروا افادة العلم فى الرياضيات كالحساب والهندسة لا غير واطبق
المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً فانا اذا علمنا ان
العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى المؤثر فانا نعلم قطعاً ان العالم مفتقر
الى المؤثر لان كبرى القياس دلت على ان الافتقار ثابت لكل حادث وصغراه
دلت على ان الحادث ثابت للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم لان الثابت
للثابت للشئ ثابت لذلك الشئ قطعاً وهذه المسئلة الهية وقد بان كون النظر
فيها مفيداً للعلم فيبطل بها قول الفريقين معاً واحتجت السمنيه على مذهبهم
بان النظر لو افاد العلم للزم اما تحصيل الحاصل او استعلام المجهول
المطلق وهما محالان بيان الملازمة ان المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوماً
او مجهولاً فان كان معلوماً كان تحصيل الحاصل والفرض ان الحاصل من
النظر هو ذلك المعلوم فيكون تحصيلاً للحاصل وان كان مجهولاً كان طلباً
للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذا وجد انه هو الذى كان مطلوباً
له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه دون وجه قوله وليس المطلوب

الوجهان

الوجهان اشارة الى سوال اورده فخر الدين الرازى على الجواب المذكور وتقريره
ان يقال الوجه المعلوم معلوم فلا يطلب لحصوله والوجه المجهول لا يتوجه النفس
اليه فلا يطلب ايضا فلا يتم المطلوب حينئذ واجاب المحقق العلامة خواجه نصير
الدين الطوسى قدس الله روحه بان المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين وهى
ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من وجه
دون وجه وبيان ذلك ان المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً ببعض اعتباراته
ومجهولاً من حيث كمال التصور وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصوره
ومجهولاً من جهة الحكم واحتج المهندسون بان اهل الكلام قد خبطوا فى
مسائله واضطربوا فيها نحو اختلافهم فى اقرب الاشياء اليهم وهو النفس كما
يجى بيانه فلو كان النظر مفيداً فى علومهم لما حصل هذا الاختلاف اجيب بان
ذلك لا يدل على امتناع العلم بل على الصعوبه وذلك مسلم ثم انا نقول
للفريقين معاً الحكم بكون النظر غير مفيد اما ان يكون ضرورياً او نظرياً
لا سبيل الى الاول لوجود الخلاف فيه فتعين الثانى وهو ان يكون نظرياً فيكون
اعترافاً بان بعض النظر مفيد وهو مناقض لقولهم لا شئ من النظر
بمفيد قال والنظر واجب الخ اقول اتفق المحققون على ذلك خلافاً
للحشوية والدليل على وجوبه هو ان النظر يتوقف عليه الواجب المطلق
وهو مقدور وكلما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدوراً فهو واجب

فالنظر واجب بيان الصغرى ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا تتم الا بالنظر
اما انها واجبة فلانها دافعة للخوف ودفع الخوف واجب اما انها دافعة للخوف
فلان المكلف الجاهل بالله تعالى يجوز ان يكون له صانع اراد منه معرفته وكلفه بها وانه
ان لم يعرفه عاقبه على تركها سواء كان التجويز بخاطر خطر له او بحسب سماعه اختلاف
الناس في العقايد الالهية وحينئذ يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعله يلحقه
بسبب ترك المعرفة فلا يزول ذلك الا بالمعرفة فتكون دافعة للخوف واما ان دفع
الخوف عن النفس واجب فلانه الم نفساني وكل الم نفساني يتمكن المكلف من دفعه
ولم يفعل فانه يستحق الذم بعدم دفعه واما انها لا تتم الا بالنظر فلانها ليست ضرورية
والا لما وقع فيها خلاف بين العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر فلا تكون
ضرورية فتعين ان تكون نظرية لانحصار العلم في الضروري والنظري واما
بيان الكبرى فلانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق للزم اما
خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق
بيان الملازمة ان ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان بقي وجوبه
لزم التكليف بالمشروط مع عدم شرطه وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال
كما ياتي وان لم يبق وجوبه بل يزول لزم الامر الاول فيصير واجبا مقيدا
والفرض انه مطلق هذا خلف وفائدة قولنا الواجب المطلق احترازا
عن الواجب المقيد كالزكاة فان وجوبها مقيد بحصول النصاب واذا لم

يحصل

يحصل النصاب لم تجب وقولنا وكان مقدورا احترازا عما لا يكون مقدورا
للمكلف فانه لا يجب تحصيله وذلك كالقدرة والآلات **قال** ووجوبه عقلي
الخ **اقول** اختلف القائلون بوجوب النظر في ان الحاكم بوجوبه ما هو فقال
الاشعري انه السمع لقوله تعالى قل انظروا ما في السموات والارض ونحوه وقالت
المعتزلة والمحققون انه العقل واختاره المصنف واستدل عليه بانه لو لم يكن
عقليا لزم افحام الانبياء اي انقطاعهم عن الجواب واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النبي صلعم اذا قال للمكلف اتبعني يقول لا اتبعك
الا بعد ان اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضروريا ولا
انظر لاني لم اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة لان كونه حجة
يتوقف على صدقه فيدور وحينئذ ينقطع النبي صلعم واما اذا قلنا بوجوبه
عقلا فلا يلزم ذلك لان المكلف اذا قال لا يجب على النظر الا بقولك
يقول النبي صلعم يجب النظر عليك عقلا لانه دافع للخوف المظنون وكلما
كان دافعا للخوف فهو واجب واما بطلان اللازم فان الانبياء عليهم
السلام انما ارسلوا حججا على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله تعالى المعاند من
الزامهم وافحامهم واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون وجوبه
سمعا فيكون عقليا وهو المطلوب احتجت الاشاعرة بان لازم الوجوب العقلي
منفي فيكون الوجوب العقلي منفيا اما الاول فلان لازم الوجوب العقلي هو التعذيب

على تركه وهو منفي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفي التعذيب قبل البعثة
فلا يكون الوجوب حاصلا قبلها واما الثاني فلان انتفاء اللازم موجب لانتفاء
الملزوم والا لبطلت الملازمة بينهما اجاب المعتزلة عنه بوجهين ا ان المراد
بالرسول هو العقل اي لا نعذب حتى يكمل عقله ٢ المراد وما كنا معذبين بالاوامر
السمعية الا بعد البعثة وهذان الجوابان ضعيفان اما الاول فلانه مجاز واللفظ
اذا اطلق يحمل على حقيقته واما الثاني فلانه تخصيص والاصل عدمه والاولى
في الجواب ان يقال نمنع كون اللازم للوجوب التعذيب لجواز العفو بل لازمه
هو استحقاق التعذيب وهو اعم من التعذيب وعدمه ونفي الاخص لا
يستلزم نفي الاعم سلمنا ذلك لكن المنفي هو التعذيب المقيد بما قبل البعثة
وذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب واللازم هو المطلق لا المقيد والمراد من
الاية انا لا نعذب على ترك الواجبات وفعل المحرمات الا بعد بعثة الرسل لان
العقل لا يستقل بالشرعيات واما العقليات فانه وان استقل بها الا انه يستعين بالرسل
فتفضلنا عليه بعدم التعذيب قال والقصد اليه اول الواجبات او المعرفة
بالله تعالى اقول اختلف الناس في اول الواجبات على المكلف فقال ابو هاشم انه
الشك لان النظر عنده يجب ان يكون مسبوقا بالشك وقال معتزلة البصرة
وابو اسحق الاسفرايني والسيد المرتضى وابن نوبخت انه النظر وقالت الاشعرية
ومعتزلة بغداد انه المعرفة بالله وورد ذلك في كلام امير المؤمنين ع في قوله اول الدين

معرفته

معرفته وقال امام الحرمين انه القصد الى النظر والحق ان يقال ان اريد بالاولية ما
كان اولا بالذات وبالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة بالله فان النظر انما يطلب
لاجلها وان اريد ما كان اولا كيف كان فهو القصد الى النظر لانه شرط والشرط
مقدم على المشروط وقال شيخنا دام شرفه ان النظر فعل اختياري للمكلف وكل فعل
اختياري يضطر فيه الى القصد اليه والامور الاضطرارية لا يقع بها تكليف
فلا يكون القصد حينئذ مكلفا به فلا يكون هو اول الواجبات بل يكون النظر هو
اول الواجبات قال وحصول العلم عقيب النظر الصحيح اقول اختلف العلماء
في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فقالت الاشاعرة انه من الله تعالى لانه
ممكن وكل ممكن فهو فعل الله وانه بمجرى العادة بمعنى ان الله تعالى اجرى عادته
ان يخلق العلم عقيب النظر الصحيح لانه متكرر واكثري الوجود وكل متكرر
واكثري الوجود فهو بمجرى العادة واما ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق
للعادة كالمعجزات وقالوا انه ليس بواجب ان يخلقه الله تعالى لانه فعل
الله تعالى ولا شيء من الافعال بواجب على الله وهذا مبني على اصلهم الفاسد
وسياتيك بيان فساده وقالت المعتزلة انه من فعل العبد توليدا وذلك
لان فعل العبد عندهم على وجهين ا يسمى مباشرة وهو ما كان في محل القدرة
كالاعتماد الحاصل في البدن ٢ يسمى توليدا كالاعتماد الحاصل في محل
القدرة كحركة المفتاح المتولد عن حركة اليد وحصول العلم عندهم من

القبيل الثاني لانه يتولد عن النظر والنظر فعله لان فاعل السبب فاعل
المسبب وانما قلنا انه فاعل السبب لان السبب هو النظر وهو فعل العبد لانه
يحصل بحسب قصده ودواعيه وانه واجب الوقوع كوجوب وقوع المسبب عند
حصول سببه كما في حرارة النار الواجب حصولها عند حصول النار وغير ذلك
من المسببات الواجب وقوعها عن اسبابها واختاره المص وقال انه على سبيل اللزوم
فانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فانه يلزم عنهما
علم ثالث وهو ان العالم حادث وقالت الحكما ان النظر الصحيح يعد الذهن
والنتيجة تفاض عليه من المبادي العالية وجوبا والفرق بين قولهم وقول
الاشاعرة انه عندهم بوسايط وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه واجب
عند الحكماء وجايز عند الاشاعرة الا امام الحرمين وفخر الدين الرازي
والقاضي فانهم اوجبوه قال والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم
بشيء اخر اقول الدليل لغة هو المرشد والدال اعني الناصب للدليل
والذاكر للدليل واما في اصطلاح العلما فعرفه المص بانه الذي يلزم
من العلم به العلم بشيء اخر كما اذا شاهدنا دخانا فانا نستدل
بوجوده على وجود النار فالعلم بالدخان هو الدليل والعلم بوجود
النار هو المدلول والنسبة بينهما هي الدلالة وهو يكون استدلالا
بالوجود على الوجود كما مثلناه وكالاستدلال بالعلم على الحيوة على العلم

وبالعدم على العدم كالاستدلال بعدم الحيوة على عدم العلم وبالوجود على العدم كالاستدلال
بوجود احد الضدين على عدم الضد الاخر وبالعكس كالاستدلال بعدم
احد النقيضين على وجود النقيض الاخر وينقسم اخر قد يكون استدلالا
بالعلة على المعلول كما يستدل بوجود النار على الاحراق ويسمى هذا برهانا لميا
لانه يفيد علية الحكم في الامر وعند المستدل وقد يكون استدلالا بالمعلول
على العلة كما يستدل بوجود الاحراق في جسم على ملاقاة النار له وقد يكون
استدلالا بوجود احد المعلولين على وجود المعلول الاخر كما يستدل بوجود
النهار على اضاءة العالم وهما معلولا وجود الشمس ويسمى هذان القسمان
برهانا انيا لانه يفيد انية الحكم اي النسبة اي وجودها عند المستدل لا في نفس
الامر وينقسم اخر قد يكون عقليا محضا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر ونقليا محضا كقولنا شارب الخمر
فاعل الكبيرة وكل فاعل كبيرة مستحق للعقاب فشارب الخمر مستحق للعقاب
ومركب من العقلي والنقلي كقولنا الجمع بين الاختين حرمه النبي وكلما
حرمه النبي فهو حرام في نفس الامر فالجمع بين الاختين حرام في نفس الامر
ومنع المص من تركب الدليل من النقليات المحضة لانه ما لم يثبت صدق
المنقول عنه لا يكون قوله حجة وثبوت صدقه انما هو بالمعجزات والاستدلال
بالمعجزة انما هو بالعقل لا بالسمع وجوز جمهور بعض الفضلا ذلك واستدل عليه

بان وجوب انتهائه الى العقل لا يمنع من كونه دليلا لا يلزم من العلم به العلم بشيء
آخر كما ان الدليل المركب من مقدمات نظرية يجب انتهاؤه الى الضروريات
دفعا للدور والتسلسل ومع ذلك يسمى دليلا نظريا واعلم انه ذهب فخر الدين
الرازي ومن تبعه الى ان الدليل النقلي سواء كان محضا او مركبا لا يفيد اليقين
لتوقفه على انتفاء امور عشرة ١ الغلط في نقل مفردات الالفاظ ٢ الغلط
في اعرابها ٣ الغلط في تصريفها ٤ الاشتراك ٥ المجاز ٦ التخصيص ٧ النسخ
٨ الاضمار ٩ التقديم والتأخير ١٠ المعارض العقلي وانتفاء هذه الامور
مظنون والمتوقف على المظنون اولى بان يكون مظنونا وقال بعض
المحققين الحق افادته لليقين وليس الشرط في افادته ان تكون الامور المذكورة
حاصلة في ذهن المستفيد ومنتفية عنده بل كونها حاصلة في نفس الامر فانا
قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول ولم يسبق الى اذهاننا شيء من هذه الشرائط
كقوله لم يلد ولم يولد فانا نعلم منه نفي كونه والدا ومولودا لكن اذا
حصل في اذهاننا هذا اليقين استدللنا به على ان تلك الشرائط كانت حاصلة
في نفس الامر ثم اعلم ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يستدل عليه بقوله
وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة وبالنقل خاصة وبالعقل
خاصة وبهما معا كوحدة الصانع واستحالة رؤيته وغيرهما قال السادس عشر
الارادة والكراهة الخ اقول اعلم ان من الاعراض النفسانية الارادة والكراهة

ههنا

وهما مشروطتان بحيوة محلهما ضرورة وهما من الامور الوجدانية فلا يفتقران الى تعريف
لكن يرجع حاصل الارادة الى صفة مرجحة لاحد طرفي المقدور وهو جانب الفعل والكراهة
صفة مرجحة لاحد طرفيه ايضا وهو جانب الترك ثم ان الداعي هو العلم باشتمال الشيء
على المصلحة الباعثة على ايجاده والصارف هو العلم باشتمال الفعل على المفسدة الموجبة
لتركه فهل الارادة والكراهة نفس الداعي والصارف ام مغايران لهما فقيل بالزيادة
مطلقا اي في حقنا وحق الواجب تعالى وهو قول الاشاعرة وقيل بعدم الزيادة
مطلقا لا في حقنا ولا في حق الله تعالى بل هما نفس الداعي والصارف وهما نوعان من
العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه ذهب المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد
ومختار المصنف رحمه الله ومذهب ابي الحسين وجماعة من المحققين انهما زائدان
في حقنا لا في حقه تعالى اما الاول فلوجهين الاول انا نجد في انفسنا ضرورة بعد العلم
او الظن بالمصلحة ميلا او شوقا الى تحصيل ما علم او ظن مصلحته ونجد ايضا بعد
العلم او الظن بالمفسدة انصرافا وانقباضا عن الفعل المشتمل على المفسدة المعلومة
او المظنونة وباعتبار هذين الزائدين يحصل الترجيح للفعل او الترك فيكونان هما
الارادة والكراهة وهو المط الثاني انهما لو كانا نفس الداعي والصارف في حقنا
لما وجد الداعي والصارف بدونهما والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فلانا
نتصور منفعة الخير وهو الداعي ولا نفعله لعدم الارادة ونتصور ضرر القبيح وهو
الصارف ونفعله لعدم الكراهة فلا يكونان نفس الداعي والصارف وهو المط

واما الثانی وهو عدم الزیادة فی حق الله تعالی فانه لما امتنع علیه الظن والوهم لم تکن
دواعیه وصوارفه الا علوما ولما کان الشوق والمیل والنفرة من توابع القوی
الحیوانیة لم یتحقق الزائد فی تعالی وفیه نظر لان التابع للقوی الحیوانیة هو المیل
والنفرة الطبیعیان والمیل والانصراف ههنا بحسب العقل وفرق بینهما لان
احدنا ینفر عن الدواء بطبعه ویمیل الیه بعقله من حیث انه علم انه یزیل
مرضه فلو کان المیل ههنا بحسب الطبع لکان مایلا الی الشیء الواحد ونافرا عنه
بحسب الطبع فی الوقت الواحد وهو محال وکذلک الصایم الشدید العطش
فی الصیف یمیل بطبعه الی شرب الماء وینصرف بعقله لما علم من حصول العقاب
علیه فثبت ان المیل والانصراف اللذین نجدهما عند العلم باشتمال الفعل
علی المصلحة او المفسدة لیسا بحسب الطبع وانما هما بحسب العقل واذا کان
کذلک جاز ان یکون زایدا بهذا المعنی بل الحق انهما لم یکونا زایدین فی حقه
تعالی لما یجیء من کون صفاته عین ذاته وهل ارادة الشیء نفس کراهة ضده ام هی
مستلزمة لکراهة ضده المختار الثانی لانها لو کانت نفس الکراهة للزم من
تصور ارادة الشیء تصور کراهة ضده لکنه لیس کذلک لانا نتصور الشیء ونغفل
عن ضده فضلا عن کراهة ضده **قال** السابع عشر الشهوة والنفرة الخ **اقول**
هما ایضا من الوجدانیات فلا یفتقران الی التعریف ومشروطتان ایضا بحیوة محلها
وحاصل الشهوة هو المیل الطبیعی مع الشعور والنفرة هی الاباء الطبیعی مع الشعور

وهما مغایرتان للارادة والکراهة اما مغایرة الارادة للشهوة فلانا نرید شرب
الدواء لحاجتنا الیه ولا نشتهیه واما مغایرة الکراهة للنفرة فلانا
نشتهی الملاذ المحرمة ولا نریدها بل نکرهها **قال** الثامن عشر الالم واللذة وهما
کیفیتان الخ **اقول** الالم واللذة نوعان من الادراک حصل لهما التخصص
بنوع من الاضافة الی المنافی والملایم فیشترط حینئذ فی محلهما الحیوة
وحیث انهما من الامور الوجدانیة لا یفتقران الی التعریف لکن یقال
فیهما علی سبیل الجملة تنبیها علیهما بان اللذة ادراک الملایم من حیث هو
ملایم والالم هو ادراک المنافی من حیث هو منافی وشرطنا الحیثیة فی
القسمین وذلک لان ادراک الصوت الطیب والصورة الحسنة من حیث
انهما موجودان او محدثان او من حیث العرضیة او الجسمیة لا یوجب لذة
وادراک الضرب مثلا من حیث انه موجود او عرض او حادث لا یوجب الما بل الموجب
للالم واللذة هو ادراک متعلقهما من حیث هو ملایم او منافی ثم ان هذه
المنافاة والملایمة یختلف بالقیاس الی الاشخاص بحیث یکون الشیء الواحد
ملایما لشخص ومنافیا لآخر ولذلک عرفهما الشیخ فی الاشارات بان اللذة
ادراک ونیل لما هو خیر وکمال من حیث هو خیر وکمال بالنسبة الی المدرک
والنایل والالم ادراک ونیل لما هو شر وآفة من حیث هو شر وآفة بالنسبة الی
المدرک والنایل ثم ذلک الادراک قد یکون حسیا فیکون الالم واللذة حسیین

كالادراك بالحواس الظاهرة وقد يكون عقليا فيكونان عقليين بالنسبة الى المدرك
فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب الالم وهو
وجدانى والكمال والنقصان يتفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك
ولما كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى من ادراك
المحسوسات فان غاية الحس ادراك ظواهر الاجسام والسطوح وهو قابل
للتغير والتبدل بخلاف العقل فانه يدرك الشئ باطنا وظاهرا ويفصله الى
اجزائه وذاتياته وعوارضه والى جنسه وفصله فيكون ادراكه اتم
فيكون اقوى فكانت اللذة العقلية اقوى من الحسية والمنكر لذلك من
المتكلمين مكابر قوله وسبب الالم الحسى للالم الحسى سببان بالاستقراء احدهما
تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها
وفيه نظر فان التفرق امر عدمى والالم وجودى فلا يكون معللا به
اجيب عنه بوجهين الاول انه ليس عدما محضا وحينئذ جاز التعليل به
الثانى انه علة معدة لحصول الالم الوجودى فيكون التفرق علة
بالعرض والعلة بالذات سوء المزاج وثانيهما سوء المزاج المختلف والمزاج
هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربعة بعضها مع بعض
وسوء المزاج مزاج غير اصلى وهو قسمان مختلف وهو ما يحصل للشخص
دفعة واحدة كالحمى اليومية ومتفق وهو ما يحصل بالتدريج كالحمى الدقية

فالاول

التاسع عشر

فالاول موجب للالم والثانى لا يوجب بالوجدان **قال** الادراك وهو زائد
على العلم الخ **اقول** الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس
وهل هو زائد على العلم الحق كذلك فى حقنا لوجهين انا نجد تفرقة ضرورية بين
علمنا بحرارة النار وبين لمسنا لها فان لمسها مولم والعلم بها من غير اللمس غير
مولم انه لو لم يكن زائدا على العلم مغايرا له لما كان كل موصوف به موصوفا
بالعلم واللازم باطل فان الحيوانات العجم موصوفة بالادراك وغير موصوفة
بالعلم والملازمة ظاهرة ثم تلك الزيادة هل هى راجعة الى تاثر الحاسة او الى
امر آخر ذهب الحكماء والمعتزلة الى الاول لان فى الادراك تاثير الحاسة وتصور ذلك
الشئ فالتصور هو العلم وبقى التاثير وقالت الاشاعرة راجعة الى المعنى الذى يخلقه
الله تعالى وباعتباره يحصل الادراك وهو باطل كما يجى وقيل غير ذلك وهو ان الادراك
مغاير للعلم لكن حصول العلم صورة الشئ فى العقل فهو لا يكون علما الا اذا كان امرا
كليا بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات فيكون مغايرا له حاصلا فى آلة النفس وتحقيق
هذا ان الجزئيات الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين لتالف الحدود والبراهين
عن التصورات الكلية ولا يمكن اقتناص الشخصيات من الكليات لعروض التغير والفساد
لها والكليات بعيدة عن ذلك والحد والمحدود والبرهان وما عليه البرهان
بل مدرك الشخصيات يجب تطابقها وتناسبهما فتعلقهما اليس هو الشخصيات بل
مدرك الشخصيات الحواس ومدرك الكليات العقل وقد وقع الاصطلاح على

الصنف

وضع اسم العلم على المصنف الثانى والادراك على الاول فهما جنسيه نوعان تحت جنس وهو مطلق الادراك قوله وانواعه خمسة لان الحواس خمسة لكل حاسة قوة ادراك ما يناسبها واسقط ابو هاشم اللمس من البين فلم يعده حاسة من الحواس وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية بان قسم اللمس الى اربعة اقسام كما يجى اذا عرفت هذا فنقول الاول الابصار واختلف فى كيفيته فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدم من الحكما الى انه يحصل بانطباع صورة المرئى فى العين وذهب بعض الاوايل وجماعة من المعتزلة والمحقق الطوسى الى انه يحصل بخروج شعاع من العين على شكل مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئى قال المص وكلا القولين باطل اما الشعاع فلوجوه الاول ان الشعاع اما ان يكون جسما او عرضا فان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال لما سياتى من ان الانتقال على الاعراض محال وان كان جسما استحال ان يخرج من العين جسم يتبدد حجم العين متصل بهذه الاجسام العظيمة قال شيخنا فيه نظر لجواز ان يكون صغيرا ثم يكبر الثانى لو كانت الروية بالشعاع لوجب ان يتشوش بالرياح العاصفة للطافته وكان يقع على غير المقابل فيرى الانسان ما لا يقابله دون الذى يقابله الثالث انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافى فيجب ان يكون ثمه خلا يدخل فيه الشعاع والحس يكذبه قال المحقق الطوسى ما ذكروه جميعه ينتقض باشعة الكواكب النيرة كالشمس والقمر اجاب المص فى الاسرار بانا لا نقول ان الشعاع يتحدر من الكواكب حتى يلاقى

لاجسام

الاجسام السفلية بل محاذاة الجسم النير بجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع فى ذلك الجسم الكثيف لا بانتقال من النير اليه واما الانطباع فلانه يلزم منه انطباع العظيم فى الصغير وهو محال اجابوا عنه بانه ينطبع العظيم فى الصغير كما فى المرأة قال المص فى الاسرار هذا ليس بصحيح لان العظيم لا ينطبع مع عظمه فى الصغير بل ينطبع صورة مساوية له فى الشكل دون المقدار ولا يمكنهم القول هنا بمثل ذلك لان البصر يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره ولما ابطل القولين ذكر ما هو الحق عنده وهو ان الله تع جعل للعين قوة تدرك بها المرئى عند المقابلة والشرايط فالمقابلة سبب معد لافاضة الله تع تلك القوة ويقرب من هذا مذهب الشهيد السهروردى وتلك الشرايط عشرة آ سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك ب كثافة المبصر فانه لو كان لطيفا كالهواء لم يدرك ج عدم البعد المفرط د عدم القرب المفرط كالشى فى الحدقة ه المقابلة او فى حكمها كما فى المراة و وقوع الضوء على المبصر اما من ذاته او من غيره ز كونه غير مفرط كضوء الشمس ح عدم الحجاب ط تعمد الابصار اى توجه النفس نحو المرئى ى توسط الشفاف على تقدير عدم الخلاء واما على تقدير وجوده فلا لان المص قايل بوجود الخلا فلا وجه لهذا الشرط عنده وعند حصول هذه الشرايط باجمعها تجب الروية عند الحكما والمعتزلة والمحققين والنجاء وانى ذلك الى الضرورة ولانه يلزم من عدم ذلك القدح فى اكثر القضايا العقلية وخالفت الاشاعرة فى ذلك اذ جوزوا عدم الروية عند حصول هذه الشرايط محتجين بانا نرى الكبير صغيرا وليس السبب فيه الا روية بعض اجزايه

دون بعض مع تساوي الجميع في الشرايط فلو كانت الرؤية واجبة عند حصول الشرايط
لرأينا جميع اجزائه فكنا نراه على ما هو عليه فلا نراه صغيرا بل كبيرا والوجدان يخالفه
والجواب ان هذا خطأ فانا لو جوزنا ذلك للزم ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة
وانهار جارية ونحن لا نراها وهو سفسطة واما ما ذكروه فليس يدل على مطلوبهم لوقوع
التفاوت في القرب والبعد بالنسبة الى الاجزاء فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي
القريبة دون الباقي وهي البعيدة ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من الحدقة
الى المرئي احدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي فالعمود اقصر لانه يوتر
زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يوتران قائمة **النوع** الثاني من انواع الادراك
السماع وهو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع او قرع عنيف بحيث ينفلت الهواء
فيدفع بعضه بعضا الى ان يصل الى القوة السامعة التي في الصماخ وهو عصب
مفروش داخل الاذن جعل الله فيه قوة تسمع ما تاتيه من الاصوات وقد
عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء وقال بعضهم بنفيه وانه
لا يفتقر الى الهواء والا لما ادركنا الصوت من وراء الجدار على هيئته فان من
المحال ان يبقى التموج على شكل الصوت مع صدمة الجدار ونفوذه في مسامه
وهذا مجرد استبعاد من غير دليل **الثالث** الشم وهو قوة مودعة في حلمتين
كحلمتي الثدي ناشيتان من الدماغ في مقدمه قد فارقتا لين الدماغ قليلا
ولم يلحقهما صلابة العصب خلق الله فيهما تلك القوة الشامة تخلق في اخر الانف

عظما

عظما مثل المصفاة فيه ثقوب ينفذ الهواء المتكيف برايحة في تلك الثقوب فيصل
الى تينك الزائدتين فيحصل الشم **الرابع** اللمس وهو انفع الادراكات اذ باعتباره
يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارجي فانه لما كان مركبا من العناصر
الاربعة ولكل واحد منها مقدار معين لا يزيد عليه فاعتدال المزاج هو
بقاء تلك المقادير على ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان فوهب الله تعالى
قوة سارية في جميع سطح بدنه هي اللمس يدرك بها ما ينافيه فيبعد عنه وما
يلايمه فيقرب منه بحيث يبقى تلك المقادير المعينة على ما هي عليه فلهذا كان انفع
الادراكات لكونه دافعا للضرر بخلاف باقي القوى من الشم والذوق و
غيرهما فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع لان النفع لا
يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال وبقاؤه على الاعتدال
انما هو بدفع الضرر فيكون اقدم وهل هو قوة واحدة او اكثر ذهب الجمهور من
الحكماء الى الثاني وقسموه الى قوى اربعة ١ الحاكمة بين الحار والبارد ٢ الحاكمة
بين الرطب واليابس ٣ الحاكمة بين الصلب واللين ٤ الحاكمة بين الخشن
والاملس بناء منهم على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد و
ذهب اخرون الى انه قوة واحدة تدرك جميع الكيفيات [illegible] في المناهج وهو
الاولى الذوق وهو قوة خلقها الله تعالى في سطح اللسان تحت الجلدة
ولا يكفي فيها الملامسة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن طعم

ذى الطعم وتلك الرطوبة منبعثة عن الحرفين تحت اللسان المولدين للّعاب ويجب خلو تلك الرطوبة من الطعم لانها لو كانت ذات طعم فان كان مماثلاً للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشى لا ينفعل عن مثله وان كان مخالفاً لم يحصل تادية الكيفية على صرافتها كما فى حق المرضى فوجب حينئذ ان تكون عذبة خالية من الطعوم ثم انها هل ادراكها للطعم با نفعالها بكيفية الجسم ثم تنفذ الى سطح اللسان فتدركه تلك القوة او بانفصال الاجزاء من الجسم ثم يغوص فى اللعاب ويخالطه المشهور الاول والثانى محتمل قال البحث الرابع فى احكام عامة للاعراض الخ اقول لما فرغ من الاحكام الخاصة بعرض عرض شرع فى احكام عامة لكل واحد واحد من الاعراض وهى اقسام انه لا يجوز عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز اخر وذلك لا يعقل الا فيما كان حاصلا فى الحيز وهو الجسم اما العرض فلا يعقل فيه ذلك لانه ليس حاصلا فى الحيز انه لا يجوز عليها الانتقال من محل الى محل اخر وهو حكم متفق عليه بين العقلاء فقال الاشاعرة وبعض المعتزلة لان الانتقال عرض فلو جاز عليها الانتقال لزم قيام العرض بالعرض وهو محال وسياتيك بيان ضعفه بتحقيق قيام العرض بالعرض فالاولى فى الاستدلال بما قاله المص واشار المحقق الطوسى وتقريره ان العرض مفتقر فى تشخصه الى محل متشخص يقوم به والا لما حل

فيه

اللهم صل على سيدنا محمد وآله

الجسم

فيه وذلك لانه مستغن فى وجوده بفاعله فلو لم يكن مفتقراً الى المحل لوجد بدونه لكنه لا يوجد الا فى المحل فيكون مفتقراً اليه فالمحل علة فى تشخصه فاذا فارقه زالت عنه علته المشخصة فينعدم لانه اذا زالت العلة زال المعلول فان حل فى محل اخر حل عرض اخر وليس النزاع فى استحالة انعدام عرض عن محل ووجود عرض اخر فى محل اخر بل فى استحالة ان ينتقل اليه عرض عن محل وهو بعينه فى محل اخر ان قلت لم لا يكفى فى تشخصه افتقاره الى محل مبهم وحينئذ لا يلزم انعدامه بزواله عن المحل الاول قلت المبهم من حيث انه مبهم غير موجود فى الخارج والشخص من حيث هو عرض شخصى يفتقر فى تشخصه الى محل موجود فى الخارج فلا يكون المبهم مفتقراً اليه وهو المطلوب ج انه يجوز قيام عرض بعرض وهو الحكماء ومعمر من المعتزلة وهو الحق خلافاً للاشاعرة فانهم منعوا من ذلك وقالوا كل عرض فهو قائم بنفسه بمحل جوهرى لنا ان السرعة والبطوء عرضان وهما قائمان بالحركة وانما قلنا ذلك لان مرادنا بالقيام هنا هو اختصاص احد الامرين بالاخر بحيث يكون القايم ناعتا والمقوم به منعوتا وهو هنا كذلك فان الحركة تنعت بكونها سريعة وبطيئة دون الجوهر فانه لا ينعت بهما لكن لا بد من انتهاء الى محل جوهرى والا لزم التسلسل لان العرض هو الذى لا يقوم الا بالغير فذلك الغير لا يخلو اما ان يكون جوهراً او عرضا فان كان جوهرا ثبت المط وان كان عرضاً افتقر الى شئ يقوم به وننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا فى الاول وح يلزم التسلسل او الانتهاء الى محل جوهرى لكن التسلسل محال فتعين انتهاؤه الى محل جوهرى يقوم به وهو المط د انه يجوز عليها البقاء خلافا

اسم رجل

الله

للاشاعرة وتحرير البحث ههنا ان نقول العرض على قسمين قارّ وغير قارّ فالقارّ هو الذى
تجتمع اجزاؤه فى الوجود كالسواد والبياض وغير القارّ هو الذى لا تجتمع اجزاؤه فى
الوجود بل يوجد منه شئ وينعدم منه شئ كالحركة فانها لا تجتمع اجزاؤها فى الوجود بل
تتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتاخر اذا عرفت هذا فنقول
لا شك فى عدم بقاء العرض غير القارّ واما القارّ فهل هو باق ام لا فقالت المعتزلة
والمحققون نعم هى باقية وادعى ابو الحسين ههنا الضرورة وذلك لان الحس كما يحكم ببقاء
الجسم الذى شاهدناه فى الزمن الاول كذلك يحكم ببقاء العرض الحال فيه من غير فرق
بينهما وخالفت الاشاعرة فى ذلك وقالوا الاعراض مطلقا غير باقية بل توجد انا
فانا وهذا متوجه فى غير القارّة واما القارّة فلا لما قلنا احتجوا بان البقاء عرض
فلو بقيت الاعراض قام العرض بالعرض اجيب بانا نمنع كونه عرضا بل هو امر عقلى
وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثانى سلمنا لكن يجوز
قيام العرض بالعرض وقد تقدم د انه لا يمكن حلول عرض واحد فى محلين والحلول
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر كالسواد الذى فى المحل اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون عرضا واحدا
حالا فى محلين لوجهين آ انه كما لا يعقل حصول جسم واحد فى محلين كذا لا يعقل حلول
عرض واحد فى محلين وفيه نظر فانه قياس للعرض على الجسم ولو صح ذلك لامتنع ان
يحصل عرضان فى محل واحد كما امتنع الجسمان لكن الاعراض المتعددة قد تحتمع فى محل واحد

عن محل واحد ش

كالسواد

صوابه مكانين

کتابخانه ... ۳۲۵

كالسواد والحركة والعلم وغيرها ب انه قد تقدم ان المحل علة فى تشخص العرض فلو حل العرض
الواحد فى محلين لزم توارد علتين تامتين على معلول واحد شخصى وهو محال كما يجئ وخالف
ابو هاشم فى هذا الحكم حيث جوّزقيام عرض واحد بمحلين لا ازيد كالتاليف وقد تقدم البحث
وكذا جماعة من الاوايل فذهبوا الى ان العرض الواحد يقوم بمحلين لا بمعنى ان العرض الحال
فى احد المحلين حال فى الاخر بل ان العرض الواحد حال فى مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا
واحدا كالحيوة والقدرة والعلم قوله وقول بعض الاوايل الى اعلم ان الاضافة على قسمين متفقة
وهى التى يتحد طرفاها كالاخوة والجوار ومختلفة وهى التى يختلف طرفاها كالابوة والبنوة
فقال بعض الاوايل ان الاضافة المتفقة عرض واحد قائم بالمحلين وهما المضافان
فان الاخوة كما هى قايمة بهذا الاخ كذلك هى قايمة بذاك الاخ وكذا الجوار وهذا باطل
فان اخوة هذا لذاك قايمة به واخوة ذاك بهذا قايم به فليس هذا عرض واحد قائم بالمحلين
بل عرضان قايمان بمحلين غاية ما فى الباب ان الطرفين متحدان و ان الاعراض
حادثة وقد تقدم بيانه قال البحث الخامس فى بقايا احكام مشتركة بين الجواهر
والاعراض وهى خمسة الاول كل معقول الى اقول هذا البحث من الامور العامة لكل
واحد من الجواهر والاعراض وينقسم الى اقسام الاول فى تقسيم المتغايرين اعنى اللذين
يمكن ان يفارق احدهما الاخر الى التماثل والاختلاف والتقابل وتقريره ان نقول
المعقول هو الصورة الحاصلة فى الذهن فكل معقولين حصلا فى الذهن اما ان
يكون المفهوم من احدهما بتمامه هو المفهوم من الاخر بتمامه بحيث يكون كل منهما سادا

بلغت قرائته ... الله

... الدين ...

صيد الاخر في المعقولية اولا فان كان الاول فهما المثلان كزيد وعمرو فان الذي يفهم
من زيد وهو الناطق هو بعينه المفهوم من عمرو وانما يختلفان بعوارض مشخصة كالاين
والوضع والكيف وغير ذلك والمراد بتمام الماهية في قول المص ان تشاركا في تمام الماهية
هو النوع اي يكون نوعهما واحدا وان كان الثاني وهو ان لا يكون المفهوم من احدهما
هو المفهوم من الاخر فهما المختلفان كالسواد والبياض فان المفهوم من السواد
لون قابض للبصر ومن البياض مفرق للبصر والمختلفان اما ان يمكن اجتماعهما
في محل واحد باعتبار واحد اولا فان كان الاول فهما المتلاقيان لتلاقيهما في المحل
كالسواد والحركة وان كان الثاني فهما المتقابلان كالحركة والسكون وهما اللذان
لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد فاللذان يشمل الايجاب
والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة احترازا من الشيئين اللذين يجتمعان
في الذات الواحدة كالمتلاقيين المجتمعين في المحل الواحد كالبياض والسكون وقولنا
من جهة واحدة ليدخل فيها المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات
واحدة من جهتين مختلفتين كزيد مثلا فانه قد يكون ابا لعمرو وابنا لخالد وقولنا
في زمان واحد تنبيها على ان المتقابلين قد يتعاقبان على الذات في زمانين
فان الجسم قد يكون اسود في زمان ثم يصير ابيض في زمان اخر اذا تقرر هذا فالتقابل
جنس تحته اربعة انواع وهما الضدان والمتضايفان والعدم والملكة والنقيضان
ودليل الحصر مبني على تقرير مقدمة وهي انه لا تقابل بين العدمين وذلك لان العدمين

اما

اما مطلقين او مضافين او مطلق ومضاف فالاول ظاهر لما تقدم من ان العدم
المطلق واحد لا تعدد فيه والتقابل يستدعي التعدد والثاني ايضا كذلك لان المتقابلين
لا يجتمعان ولا يصدقان على شيء والمضافان يصدقان على محل مغاير للملكتين كعدم
البصر وعدم العلم الصادقين على الجدار والثالث ايضا كذلك لان المطلق جزء من
المضاف ويمتنع التقابل بين الشيء وجزئه اذا عرفت هذا فنقول حينئذ المتقابلان
اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا لاستحالة كونهما عدميين لما ذكرنا
فان كان الاول فاما ان يمكن تعقل احدهما بدون الاخر اولا فان كان الاول فهما الضدان
كالسواد والبياض وان كان الثاني فهما المتضايفان كالابوة والبنوة وان كان الثاني من
القسمة الاولى فاما ان يكون لهما موضوع محقق في الخارج من شانه الاتصاف بالوجودي
او لا يكون فان كان الاول فالعدم والملكة كالعمى والبصر وان كان الثاني فهما النقيضان كالانسان لا
انسان **قال** الضدان الخ **اقول** لما ذكر ان اقسام التقابل اربع شرع في تعريف كل واحد
منها وذكر احكامه وابتدا بالضدين لان التقابل مقول بالتشكيك على انواعه الاربع
واشدها فيه هو الضدان كذا ذكره المص في شرح التجريد وذلك لان تقابل الضدين اشد من
تقابل السلب والايجاب لان ثبوت الضد يستلزم سلب الاخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد
في التضاد للاخر من سلبه فلذلك ابتدا بالضدين وهما يقالان على معنيين حقيقي ومشهوري اما
المشهوري فهما العرضان اللذان من جنس واحد فلا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولهما فيه على
التعاقب وقد يخلو المحل منهما فنقول العرضان تنبيه على انه لا تضاد بين الجواهر لان الضدين لا بد

لهما من موضوع يتبعا قبان عليه والجوهر لا يحل في الموضوع هذا على قول من يشترط في التضاد
الموضوع واما اذا لم يشترط فيجوز ان يكون لبعض الجواهر ضد وقولنا من جنس واحد لانهما لو
كانا من اجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكم والكيف والاين وغيرها المجتمعة في الجوهر وقولنا
لا يجتمعان في محل واحد احترازا من عرضين من جنس واحد قد يجتمعان كالخط والسطح و
الجسم التعليمي المجتمعة في الجسم الطبيعي وقولنا في وقت واحد ليدخل فيه الاشياء المتضادة
لجواز ان تتعاقب في اوقات مختلفة وقولنا ويمكن حلولهما فيه على التعاقب تاكيدا
لذلك وقولنا وقد يخلو المحل عنهما اما لعدم المحل او لوجوده وعرائه عنهما كالهواء
الخالي عن جميع الالوان واما الحقيقي فهو ما ذكرنا مع قيد آخر وهو وبينهما غاية التباعد كما
قال المصنف الذاتان الوجوديتان اللذان لا يجتمعان في محل واحد وبينهما غاية الخلاف
كالسواد والبياض فان هنا انواعا كثيرة واقعة في امتداد واحد كالسواد و
الحمرة والخضرة والصفرة والبياض مثلا ولهذا الامتداد طرفان هما السواد
والبياض وبينهما غاية التباعد فيكونان ضدين والبواقي ليست كذلك بل بعضها
اقرب من بعض فلا يدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول فيكون
اعم من الثاني فعلى التعريف الاول يجوز ان يكون للواحد اضداد كثيرة كما عرفت
من السواد فان جميع الالوان غير السواد ضد له لا تجامعه في موضوعه بذلك الاعتبار
وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد الا ضدا واحدا لانا شرطنا فيه غاية التباعد
وغاية التباعد بين العرضين لا تحصل الا اذا كانا طرفين قوله ولا يعرض التضاد

للاجناس وذلك كما علم بالاستقراء سواء كانت الاجناس عالية او سافلة او متوسطة
ان قلت الخير والشر جنسان مع انهما ضدان قلت نمنع كونهما جنسين سلمناه لكن نمنع كونهما
ضدين من حيث ذاتهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص وذلك لان الخير والنقص
حصول كمال الشيء وعدم ذلك الكمال عن الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة
ولا الانواع الا اذا دخلت تحت جنس اخير وذلك ايضا كما علم بالاستقراء ان
قلت الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين اما الشجاعة فداخل
تحت الفضيلة واما التهور فداخل تحت الرذيلة والشجاعة والجبن نوعان وبينهما تضاد
وليسا داخلين تحت جنس اخير قلت اما الجواب عن الاول فهو ان تقابلهما
لا من حيث ذاتهما بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة وهما عارضان
لهما وعن الثاني بانهما جوهران والبحث في انواع الاعراض قوله والضدان الخ
قد يخلو الخ الضدان بالنسبة الى المحل على اقسام آ ان يخلو المحل عنهما معا ولا يتصف
بالوسط كالهواء الخالي عن السواد والبياض وعن باقي الالوان ب ان
يخلو عنهما ويتصف بالوسط كالماء الفاتر الخالي عن الحرارة والبرودة ج ان
لا يخلو عن احدهما بل اما هذا او ذاك على سبيل الانفصال الحقيقي كالحركة والسكون
فان الجسم لا بد ان يكون كائنا باحد الكونين ضرورة لانه اما ان ينتقل او لا
فالاول متحرك والثاني ساكن قال والنقيضان ومنها اللذان لا يجتمعان ولا
يرتفعان الخ اقول القسم الثاني من اقسام التقابل التناقض ومنها اللذان لا

يجتمعان ولا يرتفعان اى لا يصدقان ولا يكذبان وذلك على قسمين احدهما فى
المفردات كقولنا انسان لا انسان فانهما لا يصدقان ولا يكذبان معا على شىء من
الاشياء ولا يكذبان عليه وثانيهما فى المركبات وهو عبارة عن اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى كقولنا الانسان
كاتب الانسان ليس بكاتب فقيدنا الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف
المفردات ويقيد والسلب يخرج اختلافهما بالحملية والشرطية وغيرهما وبقيد لذاته
يخرج ما يقتضى ذلك لا لذاته اما لخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا
شىء من الانسان بحيوان او لايجاب قضية وسلب لازم محمولها المساوى نحو زيد انسان
زيد ليس بناطق فانه اقتضى الاختلاف بواسطة ان سلب الناطق مستلزم لسلب
الانسان وهذا القسم له شرايط فى جانب الموضوع وشرايط فى جانب المحمول يرجع
حاصلها الى وحدة النسبة الحكمية فى القضيتين وتفاصيل ذلك كله واحكامه
مذكورة فى المنطق ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز بها عن باقى اقسام التقابل
احدها ان النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف البواقى فان الضدين
قد يرتفعان كما عرفت وكذا المضافان يرتفعان لخلو المحل عنهما والعدم والملكة ايضا
يرتفعان لعدم المحل او عدم استعداده على المشهور وثانيها انه تقابل بحسب القول اى العقد
بخلاف البواقى فانها متقابلة بحسب الوجود الخارجى واما التناقض فبحسب القول والاعتقاد الذهنى
بمعنى ان القولين متقابلان واعتقادهما ايضا قال والعدم والملكة وهما نقيضان

تخصص موضوعهما الخ اقول هذا هو القسم الثالث وهو تقابل العدم والملكة
وعرفه المص بانهما نقيضان تخصص موضوعهما كالعمى والبصر فان محلهما واحد فان
العمى عدم البصر لا عن اى شىء كان بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه بالبصر بخلاف
اللا نفى كانسان لا انسان فان لا انسان عدم الانسانية عن اى محل كان ثم هذا
القسم ينقسم ايضا قسمان احدهما مشهورى وثانيهما تحقيقى اما المشهورى فالملكة
كل موجود فى موضوع من شان ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان يعدم عنه واذا
عدم لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الموجود فى وقت امكان وجوده فيه فالملكة
كالبصر والسن والشعر فى الراس فى وقتها والعدم هو العمى والدرد والصلع فى وقت
البصر والسن والشعر فعدم البصر عن الجرو قبل ان تنفتح عينيه وعدم السن عن
الطفل قبل ان ينبت له السن وعدم اللحية عن الصبى لا يكون من عدم الملكة
لامكان لا انتقال الى الوجود واما عدم البصر عن الجرو بعد فتح عينيه او عن
الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم شعر لحيته عنه فمن عدم الملكة واما التحقيقى
فهو اعم فالملكة هنا هو كل موجود فى موضوع اعم من ان يكون الموضوع من شان
شخصه ان يكون له ذلك الموجود فى وقته كما تقدم او من شان شخصه فى غير وقته
كعدم اللحية عن الامرد او من شان نوعه كعدم اللحية عن المراة او من شان جنسه
كعدم الذكورة عن المراة وكعدم البصر بالنسبة الى شخص من الخلد فان طبيعته
الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعته الجنسية كالحيوان قابلة له فالقسم الاول

اخص من الثانی قال والمتضایفان وهما اللذان لا یعقل احدهما الا بالقیاس
الی الاخر اقول هذا هو القسم الرابع من اقسام التقابل واعلم ان کل الاشیاء
باعتبار تعقلها علی ضربین احدهما ما لا یتوقف تعقله علی تعقل امر اخر وهو ما عدا
المضاف من الماهیات الاخر وثانیهما ما یتوقف تعقله علی تعقل غیره وهو المضاف
فلهذا عرف المص المتضایفین بقوله وهما اللذان لا یعقل احدهما الا بالقیاس
الی الاخر ثم ان هذا القسم ایضا ینقسم قسمین احدهما مشهوری والاخر حقیقی
وذلک لان المضاف اما ان یکون له وجود غیر اعتبار کونه مقیسا الی الاخر او لا
یکون له وجود غیر اعتبار کونه مقیسا الی الاخر فالاول هو المشهوری کما لاب والابن
مثلا من حیث هما اب وابن فان کل واحد منهما لا یعقل الا مقیسا الی الاخر ولهما وجودان
اخران وهما ذات کل واحد منهما والثانی هو الحقیقی کابوة الاب وبنوة الابن فانه
لیس لهما وجود خارج عن کل واحد منهما مقیسا الی الاخر قال والحق ان الاضافة
لا وجود لها فی الخارج الخ اقول اختلف الناس فی وجود الاضافات فی الاعیان
فقال الحکماء انها موجودة فی الاعیان وقال المتکلمون انها موجودة فی الاذهان
احتج الحکماء بان العقل یحکم بفوقیة السماء مثلا حکما صادقا مطابقا للواقع فالفوقیة
لا یجوز ان تکون امرا عدمیا لانها نقیض اللافوقیة وهی الصادقة علی المعدوم فتکون
عدمیة لاستحالة کون صفة المعدوم ثبوتیة والا لزم ثبوته واذا کان اللافوقیة عدمیة
تکون الفوقیة ثبوتیة وهو المطلوب احتج المتکلمون بانها لو کانت موجودة فی الخارج لزم

لکن م

التسلسل واللازم باطل فکذا الملزوم بیان الملازمة ان الاضافة لو کانت موجودة فی
الخارج لکانت صفة قایمة بمحل فیکون لها اضافة الی ذلک المحل وتلک الاضافة ایضا تکون
موجودة فی الخارج فتکون قایمة بمحل اخر وننقل الکلام الیه ویلزم التسلسل وهو محال وهو
لازم علی تقدیر وجود الاضافات فی الخارج فلا تکون موجودة وهو المطلوب قال شیخنا
فی هذا نظر لان القایل بعدم الاضافات یدعی سالبة کلیة وهو لا شیء من الاضافات بموجود
فی الخارج وحینئذ لا یتم الدلیل لانه اذا قال اذا کانت الاضافات موجودة فی الخارج لکانت
صفة قایمة بالمحل فیکون لها اضافة الی ذلک المحل وتلک الاضافة ایضا تکون موجودة
قلنا ممنوع لان القایل بوجود الاضافات لا یقول بوجود کل اضافة بل بوجود بعض الاضافات
دون بعض فجاز ایضا وجب حینئذ ان تکون اضافة الاضافة من الاضافات التی لا
وجود لها فی الخارج قال وکما یستحیل الجمع بین المتقابلین یستحیل الجمع بین المثلین
اقول قد عرفت انقسام کل معقولین الی المثلین والمختلفین والمتقابلین وعرفت
ان المتقابلین لا یجتمعان والمختلفین غیر المتقابلین یجتمعان بقی البحث فی المثلین فقال
رحمه الله انهما لا یجتمعان ایضا کالمتقابلین وهو مذهب الاشاعرة والاوایل خلافا
للمعتزلة احتج الاولون بانهما لو وجدا فی محل واحد لم یکن بینهما ما یرتفع کونهما اثنین و
ذلک محال لان التعدد یقتضی التمیز وانما قلنا انه لم یکن بینهما تمایز حینئذ لان التمایز
انما یکون باحد امور ثلثة اما الذات او اللوازم او العوارض والاقسام الثلثة ههنا
منتفیة اما الذات واللوازم فانها حاصلة لکل منهما والا لما کانا مثلین واما العوارض

فلانها انما تكون بحسب المحل فاذا كانا معنيين في محل واحد فكلما يعرض لاحدهما بحسب ذلك
المحل يعرض للاخر ايضا بحسبه فلا تمايز حينئذ فقد بان انه لو اجتمعا لما امتازا وعدم
امتيازهما محال والا لما كانا اثنين والغرض انهما اثنان هف قال الثاني المعقول
اما ان يكون واحدا او كثيرا اقول انقسام المعقول الى الواحد والكثير من الامور
العامة الشاملة للجواهر والاعراض فالمعقول اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما
فالاول هو الكثير والثاني هو الواحد وهو اما ان يكون واحدا بالذات او بالعرض لان
عدم قبوله القسمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض الحال في الجوهر الفرد
او يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر الفرد ثم الواحد بالذات قد يكون واحدا
بالتشخص اي يكون مانعا من الشركة كزيد فان تشخصه واحد لا اشتراك فيه وقد يكون واحدا
لا بالتشخص فلا جرم يكون له جهتان احدهما تقتضي الكثرة والاخرى تقتضي الوحدة فجهة
الكثرة ان كانت متفقة فهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو فان نوعهما واحد وهو
الانسان وان كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس فانهما واحدان
بالحيوان الذي هو جنس لهما وهو واحد ثم الجنس قد يكون قريبا وبعيدا ومتوسطا
فالواحد بالجنس اما بالجنس القريب فكما قلناه في الانسان والفرس فان الحيوان
جنس قريب لهما او بالمتوسط اما بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان
بالجنس المتوسط فهو الجسم النامي او بمرتبتين فكالانسان والحجر فانهما واحدان بالجسم المطلق
او بالبعيد فكالانسان والعقل فانهما واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد

مقول

مقول بالتشكيك على هذه الاقسام بالاولوية وعدمها فان الواحد بالذات اولى
بالوحدة من الواحد بالعرض والواحد بالتشخص اولى بها من الواحد من النوع بها والواحد
بالنوع اولى من الواحد بالجنس وهو اولى بالقريب منه بالمتوسط من البعيد
فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي العرض ان كان في الكم
يسمى مساواة وفي الكيف يسمى مشابهة وفي المضاف يسمى مناسبة وفي الشكل يسمى مشاكلة
وفي الوضع يسمى موازاة وفي الاطراف يسمى مطابقة قوله والواحد بالنوع كثير بالشخص
لان النوع لا بد له من اشخاص لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة ثم تلك
الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالعنقاء وقد تكون خارجية وذهنية فالخارجية
قد تكون واحدا لا غير كالشمس فان نوعه منحصر في شخصه خارجا وقد يكون اكثر
كالانسان وغيره من الانواع والواحد بالجنس كثير بالنوع لان الجنس لا بد
له من انواع لانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قوله والواحد بالتشخص
الخ اعلم ان الواحد بالتشخص اما ان يصح عليه الانقسام او لا فان كان الاول فاما
ان يصح عليه الانقسام لذاته وهو المقدار وهو عرض يقبل القسمة لذاته والقسمة
هي امكان ان يفرض فيه شيء غير شيء اخر كالابعاد الثلثة فانه يمكن ان يفرض في
كل واحد طرف غير طرف اخر او يصح عليه الانقسام لغيره كالجسم الطبيعي فانه ينقسم
لانقسام الابعاد القائمة به فالجسم على قسمين تعليمي وطبيعي فالتعليمي هو نفس المقادير
الثلثة الطول والعرض والعمق وانما سمي تعليميا لانه انما يبحث عنه اهل التعاليم

اعنی اصحاب العلوم الریاضیة والطبیعی هو محل هذه المقادیر وسمی طبیعیا لان حمیته بالنظر
الی طبیعة وان کان الثانی فاما ان یکون ذا وضع ای یمکن ان یشار الیه اشارة حسیة
او لا یکون فالاول کالنقطة فانها طرف الخط الموجود المشار الیه فتکون موجودة
مشارا الیها والثانی کالنفس الناطقة عند من یثبت بتجردها ومن جملة اقسام
الواحد الوحدة فان الواحد هو ما لا ینقسم فاما ان لا یکون له مفهوم غیر ذلک
فهو الوحدة او یکون وهو ینقسم الی الاقسام المتقدمة **قال** والحق ان الوحدة
والکثرة من الامور الاعتباریة **اقول** الوحدة والکثرة من المعلومات البدیهیة
فلا یفتقر فی تصورهما الی اکتساب تعریف وما یقال فی تعریف الوحدة بانها
عبارة عن کون الشی لا ینقسم والکثرة فانها عبارة عن کونه منقسما فهو تعریف
لفظی غایته تبدیل لفظ خفی بلفظ جلی وهما من المعقولات الثانیة ای الحاصلة
فی المرتبة الثانیة من التعقل ولیس لهما فی الخارج تحقق بذاتهما فانا نتعقل
الشی اولا ثم نتعقل کونه واحدا او کثیرا فالوحدة والکثرة عارضتان للمعقول
اولا ولا یتصور قیامهما بانفسهما بل بعروضهما فهما امران اعتباریان وقد نازع فی
ذلک قوم من الاوایل وجعلوهما عرضین موجودین فی الخارج والحق خلافه واستدل
المصنف علی ذلک بما تقریره ان نقول لو کانت الوحدة موجودة فی الخارج لزم
التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بیان الملازمة انها لو کانت موجودة فی
الخارج لکانت لا تخلو اما ان تکون واحدة او کثیرة لا جایز ان تکون کثیرة والا

لنم

لزم اتصاف الشی بمنافیه لان الکثرة منافیة للوحدة فتکون واحدة فیکون لها وحدة
وتلک الوحدة تکون موجودة فی الخارج ایضا وننقل الکلام الیها ونقول کما قلناه فی
الوحدة الاولی ویلزم التسلسل قال شیخنا فیه نظر فان الوحدة هی عبارة عن کون الشی غیر
منقسم کما قلناه ولا شک فی ان هذا المعنی موجود متحقق فی الوحدة سواء
اعتبرناه او لا قوله فیکون لها وحدة اخری قلنا ممنوع فان وحدة الوحدة
عینها واما الکثرة فانها لو کانت موجودة فی الخارج لکانت لا تخلو اما ان تکون
قایمة ببعض اجزاء محلها او بکل واحد واحد من اجزایه لا جایز ان تقوم ببعض اجزاء
محلها والا لکان الواحد کثیرا او لا بکل واحد واحد من اجزاء محلها والا لزم فساد ان
آ ان یکون الواحد کثیرا ایضا ب ان یکون العرض الواحد قایما بالمحال المتعددة
والقسمان باطلان وهما لازمان من فرض وجود الکثرة خارجا فلا تکون موجودة
خارجا وهو المطلوب وفیه نظر لجواز ان تکون قایمة بالمجموع من حیث هو مجموع **قال**
الثالث الموجود اما ان یکون قدیما او حادثا **اقول** قسمة الموجود الی القدیم والحادث
ایضا من الامور العامة وهی قسمة حقیقیة لا یجتمعان ولا یرتفعان فان الموجود
اما ان یکون لوجوده اول او لا یکون فالاول المحدث والثانی القدیم فالقدیم فسره
المتکلمون بامرین متلازمین احدهما ما لا اول لوجوده وثانیهما ما لم یسبقه العدم
وکذا المحدث اما الذی لوجوده اول او الذی یسبقه العدم فالقدیم عند اصحابنا
والمحققین من المعتزلة کابی الحسین هو الله تعالی لا غیر وخالف فی ذلک جماعة فعند الاشاعرة

هو الله وصفاته وعند مثبتي الاحوال هو الله واحواله الخمسة كما يقوله ابو هاشم ن
وعند الغلاسفة هو الله والعالم بجملته وعند الحرنانيون القدماء خمسة اثنان حيان فاعلا
هما الله تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا
منفعلان هما الدهر والخلا والحق خلاف هذا كله لما ياتي من دلايل التوحيد والدال على
كون جميع ما عداه محدثا فالمحدث عندنا هو ما عدا الله سبحانه وعند الاشاعرة وعند
الاشاعرة والمثبتين ما عدا الله وصفاته وعند الحرنانيون ما عدا الخمسة واما
الحكما فيفسرون الحدوث باعم مما فسره المتكلمون وتقرير كلامهم ان نقول قالوا التفسير
الحدوث كما ذكرتموه انما يتاتى بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا يتاتى بالنسبة الى كل
واحد واحد من اجزائه ولا بالنسبة الى كل العالم اما الاول وهو انه لا يتاتى بالنسبة
الى كل واحد واحد من اجزاء العالم فلان سبق الشي على الشي يقال على خمسة معان ا
السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فانا نتصور حركة الاصبع اولا
ثم نتبعها حركة الخاتم وان وجدا معا في الزمان ب السبق بالذات ويقال له
السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على المشروط والواحد على الاثنين والفرق بينه
وبين الاول ان السابق في القسم الاول يلزم من وجوده وجود المتاخر بخلاف هذا
فانه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين ج السبق بالرتبة اما بالحس كسبق
الامام على الماموم في المحراب واما بالعقل كسبق الجنس على النوع د السبق بالشرف
كسبق المعلم على متعلمه والنبي على امته ه السبق بالزمان كسبق الاب على ابنه وسبق عدم

الشي على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان العدم ليس علة للوجود ولا
بالوجه الثاني لانه يجتمع فيه السابق والمسبوق والوجود لا يجامع العدم ولا بالثالث
اي بالرتبة والوضع وهو ظاهر ولا بالرابع لعدم كون العدم اشرف من الوجود
فلم يبق الا الخامس ومعناه حينئذ ان زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان
يستلزم الحركة لانه مقدارها والحركة تستلزم الجسم لانه معروضها وكل حادث يستلزم
سبق حادث اخر فان انتهى الى حادث لا يكون مسبوقا بالعدم بالتفسير المذكور
ثبت ان التفسير المذكور لا يتاتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان
لم ينته ثبت وجود حوادث لا اول لها وقد احلتموه فتعين الاول واما الثاني وهو
انه لا يتاتى بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما ان يكون جزءا من اجزاء العالم
او لا والثاني محال والا لزم ان يكون نفسه واجب الوجود لان العالم عندكم
كل موجود سوى الله تعالى فالمغاير للعالم هو الله تعالى والاول ايضا محال لان كون مجموع
العالم مسبوقا بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال واذا لم
يكن التفسير المذكور يتاتى بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه
فلا بد ان يفسر بما هو اعم من ذلك وهو ما كان مسبوقا بالغير فان لم يمكن اجتماع
السابق والمسبوق فهو الحادث الذي فسرتموه اعني الزماني وان امكن فهو
الحادث الذاتي ومعناه ان الممكن من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته وان
وجد يكون وجوده بغيره فلا يكون استحقاق الوجود سابق على الوجود لان ما

بالذات سابق على ما بالغير وانما قلنا لا يستحق الوجود لذاته ولم نقل انما يستحق
اللاوجود لانه لو استحق اللاوجود لكان ممتنعا وقد فرضناه ممكنا وانما قلنا ان
لا استحقاق الوجود سابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود لئلا يلزم
ان يكون الممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد حادثا لانه يستحق الوجود
بالغير وحينئذ لا يكون ممكن من الممكنات قديمها وحادثها الا وهو موصوف
بهذا الحدوث فالفرق اذن بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني فرق
ما بين العام والخاص اذ الحادث الزماني لا يجامع القديم الزماني والحادث
الذاتي يجامع القديم الزماني ولهذا قالوا بان العالم قديم بالزمان وان كان
محدثا بالذات واجاب المتكلمون عن هذا الكلام بانا لا نسلم حصر السبق فيما
ذكرتم لانه لا بد له من دليل وان تمسكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين ثم ان
هنا قسما اخر من السبق فليس منها نحو وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض
كالامس على اليوم فانه ليس بالعلية على الوجهين ا انه لو كان بالعلية لزم تاثير
المعدوم في الموجود وهو محال وبيانه ظاهر ب ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية
فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات اما اولا فلتساوي
الاجزاء كما قلناه واما ثانيا فلامتناع اجتماع المتضايفين هنا في الوجود وامكانه
في التقدم الذاتي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر ويتسلسل وهو محال
ولا بالشرف لتساوي الاجزاء في حد ذاتها شرفا ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعا

اخر من التقدم وهو السبق بتقدير الزمان وحينئذ يكون سبق العدم على
الوجود في تفسير الحادث بهذا المعنى فيكون عاما لجملة العالم ولاجزائه وكذا الكلام
في تقدم الباري تعالى على العالم وهو انا لو قدرنا وجود ازمنة لا نهاية لها لكان الله
تعالى معها ولا يشترط وجود زمان مصاحب له تعالى والا لزم القدم وتسلسل الازمنة
ولما كانت هذه المسئلة من المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام **قال** قدس الله
روحه والحدوث والعدم من الصفات الاعتبارية الخ **اقول** ذهب المحققون
الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار
الماهية وسبق غيرها او سبق عدمها عليها او عدم سبق غيرها او عدمها عليها
فالاول حدوث والثاني قدم وليسا من الصفات الحقيقية في الاعيان وخالف
في ذلك الكرامية حيث زعموا ان الحدوث من الامور الخارجية وبعض الاشاعرة ومنهم
عبد الله ابن سعيد حيث حكم بان القدم من الصفات الحقيقية الخارجية
واستدل المصنف على مذهب المحققين بما تقريره ان نقول لو لم يكونا اعني القدم
والحدوث من الامور الاعتبارية لزم اما التسلسل او اتصاف الشيء بمنافيه و
اللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو لم يكونا ذهنيين لكانا
خارجيين لعدم الواسطة وكل موجود في الخارج اما قديم او حادث فلهما حينئذ
قدم او حدوث فان كان القدم حادثا لزم اتصاف الشيء بمنافيه وان كان قديما
كان له قدم ونقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل وكذا نقول في الحدوث ان كان قديما

لزم اتصاف الشیٔ بمنافیه وان کان حادثا کان له حدوث ویلزم التسلسل وفیه
نظر لجواز ان یکون قدم القدم عینه وکذا حدوث الحدوث فلا یلزم حینئذ تسلسل
وایضا فانهما اذا کانا ذهنیین یتعاقبان فی الذهن فامکن ان یعرض لهما
قدم او حدوث ویعود المحذور اجیب عن الثانی بان ذلک حینئذ تسلسل
فی الامور الاعتباریة والامور الاعتباریة تنقطع بانقطاع الاعتبار ولیس
کذلک الامور الخارجیة قوله لا یجوز علیه العدم الخ **اقول** القدیم یمتنع عدمه
وتقریر ما ذکره المص من الحجة قد ذکرناه فی بیان حدوث الاجسام فلا حاجة للاعادة

والقدیم

قوله والمحدث لا بد له من موثر الخ **اقول** ذهب اکثر المتکلمین الی ان
الحکم بکون کل محدث مفتقرا الی محدث ضروری مرکوز فی جبلة کل ذی ادراک
فانا نجد اذا احس بصوت الخشبة اسرع فی مشیه وان لم یبصر احدا ولیس ذلک
الا لانه مرکوز فی خلقته ان هذا الصوت الحادث لا یکون الا من محدث ولا
حاجة فی ذلک الی توسط بیان امکانه بناء منهم علی ان الحدوث علة الاحتیاج
والمص لما کان عنده ان علة الحاجة هی الامکان استدل علی کون المحدث
مفتقرا الی الموثر بانه ممکن وکل ممکن مفتقر الی الموثر اما الصغری فلان المحدث
کما عرفت هو الذی لم یکن ثم کان فقد اتصف تارة بالعدم واخری بالوجود
فیکون قابلا لهما والا لاستحال اتصافه بهما وکون الماهیة تتصف بالوجود
والعدم لا لذاتها هو معنی امکانها فقد بان ان کل محدث ممکن واما الکبری فلان

الممکن

الممکن لما لم یکن وجوده وعدمه من مقتضیات ذاته کانا متساویین بالنسبة الی ذاته وکلما
کان کذلک افتقرت الذات فی اتصافها باحدهما الی مرجح لاستحالة ترجیح احد
الطرفین المتساویین لا لمرجح ضرورة **قوله** ومن هنا ظهر ان علة احتیاج
الاثر الی الموثر انما هی الامکان لا الحدوث الخ **اقول** اختلف العقلاء فی ان
علة الاحتیاج الی الفاعل ما هی فذهب الحکما الی ان علة الحاجة هی الامکان لا
غیر واختاره بعض المتکلمین والمحقق الطوسی والمص وذهب متقدموا المتکلمین
الی ان علة الحاجة هی الحدوث لا غیر وذهب ابو الحسین البصری الی انها الامکان

انه م

والحدوث معا فکل واحد منهما جزء العلة وذهب الاشعری الی انها الامکان
بشرط الحدوث واستدل المص علی المذهب الاول بوجهین آ ما ظهر من دلیل
ان المحدث ممکن وکل ممکن مفتقر الی الموثر وایضا فانا متی تصورنا معنی الامکان
وتساوی الطرفین بالنسبة الی الذات حکمنا بحاجة الممکن فی اتصافه باحد
الطرفین الی سبب خارجی ضرورة مع ذهولنا عن کونه حادثا او غیر ذلک
فلو کان علة الحاجة هو الحدوث او جزءها او شرطها لما حصل تصورها بدون
تصوره ب لو کان علة الحاجة هی الحدوث لزم الدور بمراتب واللازم باطل فالملزوم
مثله بیان الملازمة ان الحدوث کیفیة الوجود لان الحدوث هو کون الوجود مسبوقا
بالعدم والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها والموجود الموصوف هنا متاخر
عن ایجاد الموجد بالذات تاخر المعلول عن علته وایجاد الموجد متاخر عن احتیاج

لا اثر الیه فی الوجود متاخرا بالطبع واحتیاج الاثر متاخرا عن علته بالذات فلو کان
الحدوث علة للاحتیاج لتاخر عن نفسه بمراتب اربع اثنتان بالذات واثنتان
بالطبع فیکون متقدما متاخرا معا وهو محال او رد جدی رحمه الله علی هذا
الدلیل فان القایل بکون الحدوث علة للاحتیاج لم یفسره بما فسروه به بل یفسره بانه
خروج الماهیة من العدم الی الوجود وهو بهذا التفسیر لیس متاخرا عن الوجود
لانه لیس صفة له بل للماهیة وعلی تقدیر ان یکون مرادهم ما ذکروه لم یظهر تاخره
عن علة الاحتیاج التی هی فاعلیه لانهم یریدون بالعلة العلة الغایة وفیه
نظر فانه لو کان الحدوث علة غایة للاحتیاج لزم الاستغناء بعد الحدوث
اللهم الا ان یقال ان علة الاحتیاج هو الحدوث فی حالة العدم لا مطلقا
وحینئذ جاز ان یکون الغایة فی حالة الوجود شیا اخر غیر الحدوث وهو
استمرار الوجود ولا استبعاد فی تعدد الغایة فی حالتی العدم والوجود والاولی
ادعاء الضرورة علی کون الامکان علة وان کان قد یحصل فیه شک بسبب
تصور الاطراف **قال** الرابع الموجود اما ان یکون موثرا فی غیره الخ
اقول تقسیم الموجود الی العلة اعنی الموثر والی المعلول اعنی الاثر ایضا من
الامور العامة فلهذا ذکره هنا ولما ذکر ان المحدث مفتقر الی الموثر اردفه
بذکره وقسمه الی المختار والموجب وتقریره ان نقول الموجود اما ان یکون موثرا
فی غیره ای مفیدا لوجود غیره او اثر الغیره ای مستفیدا للوجود من غیره فان

کان

کان الاول فاما ان یکون مع امکان ان لا یوثر ولا یفید الوجود فالاول هو
الفاعل المختار والثانی هو العلة الموجبة کالنار للاحراق وان کان الثانی
من القسم الاول فهو المعلول وقد اصطلح المتکلمون علی تسمیة الموثر موجدا
والاثر موجدا والحکماء علی تسمیتها علة ومعلولا **قال** ولا یمکن ان
تکون العلة نفس المعلول الخ **اقول** العلة اما ان تکون نفس المعلول او
جزوه او خارجة عنه والاول باطل لان العلة متقدمة علی المعلول والشی
لا یتقدم علی نفسه فبقی اما ان تکون جزوه او خارجة عنه فان کانت جزوه
فاما ان یکون وجود المعلول معها بالقوة او بالفعل فان کان الاول فهو
العلة المادیة کقطع الخشب للسریر وان کان الثانی فهو العلة الصوریة
کشکل السریر وان کانت خارجة عنه فاما ان یکون منها وجوده او لاجلها
وجوده فان کان الاول فهو العلة الفاعلیة کالنجار للسریر وان کان
الثانی فهو العلة الغایة کالجلوس مثلا علی السریر اذا تقرر هذا
فهنا فواید آ ان العلة قد تکون تامة وقد تکون ناقصة فالتامة جمیع
ما یتوقف علیه وجود المعلول والناقصة بعضه ویدخل فی التامة حصول
الشرایط وارتفاع الموانع وهما راجعان الی تتمیم العلة الفاعلیة او
المادیة ب انه ظهر مما قلناه ان کل واحدة من العلل الاربع علی حدتها
علة ناقصة لانها بعض ما یتوقف علیه وجود المعلول ج ان العلة

الغاية علة بماهيتها للمعلول لانها علة لعلية العلة الفاعلية من حيث انها
حاملة للفاعل على الفعل فتكون بهذا الاعتبار متقدمة ومعلولة في وجودها
للمعلول لانها تحصل بعد حصوله فتكون بهذا الاعتبار متاخرة فهي متقدمة
متاخرة باعتبارين **د** ان كل مركب لابد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر
لان امكانه يستلزم الفاعل والغاية وتركبه يستلزم المادة وهي اجزاؤه
ولابد له من هيئة اجتماعية وتلك صورته **قال** والعلة قد تكون بالذات
الخ **اقول** العلة اما ان تكون مقتضية للمعلول لذاتها اولا والاول هو العلة
بالذات كالسقمونيا اعني المحمودة لازالة التسخين لذاتها والثاني هو العلة
بالعرض كالسقمونيا ايضا في حصول التبريد فانها لما ازالت التسخين لذاتها
لزم عنها حصول التبريد وهو حاصل بالعرض **قال** ولا يمكن ان يكون لمعلول
شخصي علتان تامتان الخ **اقول** المعلول على قسمين شخصي ونوعي فالشخصي لا يجوز
ان يجتمع عليه علتان تامتان لان العلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه
وجود الشي ويجي بيان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة
والشي اذا وجب وجوده كان من تلك الحيثية مستغنيا عن العلة اذا عرفت
هذا فنقول لو اجتمع على المعلول الشخصي علتان تامتان لزم استغناؤه
عنهما حال الحاجة اليهما واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ذلك المعلول
بالنظر الى كل واحدة منهما يكون واجبا بها فيكون مستغنيا عن الاخرى فلو فرض للاخرى

فيه تاثير كان ايضا واجبا بها مستغنيا عن الاولى فيلزم استغناؤه عنهما حال الحاجة
اليهما فيكون مستغنيا مفتقرا هف **قال** ويمكن ان يكون لمعلول نوعي علتان مستقلتان
الخ **اقول** المعلول النوعي يجوز ان يجتمع له علل كثيرة بمعنى ان بعض افراده يكون
واقعا بعلة والبعض الاخر يكون واقعا بعلة اخرى وهكذا كالحرارة النوعية فان
بعض افرادها كحرارة النار واقعة بالنار والبعض الاخر كحرارة الادوية والعرق
وامثال ذلك كل واحد واقع بعلة غير علة الاخر اما اذا نظر الى كل فرد من افراده
على حدته فانه يمتنع ان يجتمع له مع علته علة اخرى لما قلنا من لزوم الاستغناء
حالة الاحتياج **قال** ولا يمكن وحدة المعلول من كل وجه مع تركب علته الخ **اقول**
يريد ان يبين ان المعلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز ان يكون له علة مركبة
وتقريره انه لو جاز ذلك لكان لا يخلو اما ان يكون كل واحد واحد من اجزاء تلك
العلة على حدته له تاثير في ذلك المعلول او في شي من ابعاضه او لا في ذلك المعلول
ولا في شي من ابعاضه والاول باطل والا لزم ان يجتمع على المعلول الواحد الشخصي
علل كثيرة وقد تقدم بطلانه وكذا الثاني لانه يستلزم لوجود الابعاض لذلك
المعلول فيكون مركبا وقد فرض واحدا من جميع الجهات هف واما الثالث
وهو ان لا يكون لشي من تلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في ابعاضه فاما ان يحصل
عند اجتماع الاجزاء امر باعتباره يحصل ذلك المعلول اولا فان كان الثاني لم يكن
ذلك المعلول معلولا لتلك العلة المركبة لان كل واحد واحد من اجزائها ليس

له تاثير فی ذلک المعلول ولا فی شیء من ابعاضه والفرض انه لم یحصل عند الاجتماع
امر یقتضی ذلک المعلول فلا جرم لم یکن ذلک المعلول معلولا لتلک الماهیة المرکبة
وقد فرض معلولا هذا خلف وان کان الاول یکون ذلک الحاصل بالحقیقة
هو العلة فی ذلک المعلول لان بوجوده وجد وبعدمه انتفی ولیس مرادنا
بالعلة الا ذلک وحینئذ ننقل الکلام الیه ونقول اما ان یکون بسیطا او
مرکبا فان کان بسیطا فاما ان یکون مستغنیا عن تلک الاجزاء اولا فان
کان الثانی لم یکن الترکیب المفروض اولاً حاصلاً فی العلة بل اما فی قابل
العلة ان کان ذلک البسیط لیس حاصلا من الاجزاء او فی فاعل العلة ان
کان حاصلا من الاجزاء والفرض ان الترکیب مفروض فی العلة هذا خلف
ثم انا ننقل الکلام الی کیفیة حصول ذلک البسیط من تلک الاجزاء ونقول اما ان
یکون لکل واحد من تلک الاجزاء تاثیر فی ذلک البسیط او فی شیء من ابعاضه اولا فیه ولا
فی شیء من ابعاضه الی اخر الکلام حتی یلزم التسلسل وان کان الاول ای انه یکون مستغنیا
عن تلک الاجزاء لم یکن لتلک الاجزاء تاثیر فی ذلک المعلول ولا فی علته البسیطة
فلا یکون لها مدخل فی التاثیر البتة وان کان مرکبا نقلنا الکلام فی کیفیة تاثیره
فی ذلک المعلول البسیط ونقول فیه کما قلنا فی الاول الی اخر الکلام فالحاصل انه
لو امکن ان یکون لمعلول بسیط من کل وجه علة مرکبة للزم اما اجتماع علل کثیرة علی
معلول شخصی او ترکیب ما فرض بساطته او فرض ما لیس بموثر موثرا او خلاف الفرض

او التسلسل والاقسام کلها باطلة فتاثیر العلة المرکبة فی المعلول البسیط باطل
وهو المطلوب **قال** ولا یمکن تاخر المعلول عن العلة التامة الخ **اقول** قد عرفت
ان العلة التامة ما هی وحینئذ نقول یمتنع تخلف معلولها عنها والا لزم اما
الترجیح بلا مرجح او فرض ما لیس بعلة تامة علة تامة وکلا الامرین باطل بیان
اللزوم ان نقول لو لم یوجد المعلول عند وجود علته التامة لکان وجوده حین
یوجد دون ما قبله من الاوقات وما بعده مع تساوی الاوقات بالنسبة الیه اما
ان یکون متوقفا علی مرجح اولا فعلی الثانی یلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال ومن
الاول یلزم ان لا یکون ما فرض علة تامة علة تامة هف **قال** وعلة العدم
عدم العلة **اقول** لما کان الممکن لا یقتضی لذاته شیئا من الوجود او العدم
لتساویهما بالنسبة الیه افتقر فی اتصافه باحدهما الی مرجح خارجی وذلک ضروری
ولما بین علل الوجود شرع فی تبیین علة العدم فقال علة العدم عدم العلة
ای فی العقل مثلا اذا قیل لم کان المعلول الفلانی معدوما اجیب بقولنا
لعدم علته ولا شک ان ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته ضروری واما
ان ذلک الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة بالذات او بامر اخر ملازم
له فنقول استدل المص علی کونه عدم العلة علة لعدم المعلول فی بعض تصانیفه
بان عدم المعلول حینئذ لا یجوز ان یستند الی ذاته والا لکان ممتنعا ولا الی وجود
شیء غیر عدم علته لان عند وجود علته یجب وجوده فتاثیر ذلک الشیء فی العدم ان

كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجودًا بالنظر الى علة وجوده و
معدومًا بالنظر الى علة عدمه هذا خلف ولا ترجيح لاحدهما لانا فرضناهما تامتين
وان كان عند اختلال بعض شرايط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضى
للعدم هو عدم ذلك الشرط او الجزء لا غير ولا الى عدم شيء غير اجزائها وشرايطها
لان ما عدا العلة واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه
الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فالممكن يحتاج الى العلة فان
حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم بعدمها والمحقق
الطوسي قال في قواعده عدم العلة كالعلة لعدمه لانها بعدمها ليست حقيقيه
لانها عدم العلة فكيف تكون علة حقيقية واعلم ان العلية والمعلولية من
الصفات الاعتبارية لاستحالة وجودها في الخارج والا لزم التسلسل وحينئذ
امكن الحاقها بالوجود وبالعدم المشابه للوجود كاعدام الملكات لان لها حظا
في الوجود ولهذا افتقرت الى المحل كافتقار الوجود الى المحل وحيث كانت تلك
الاعدام متمايزة بحسب تمايز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة وبعضها معلولاً
كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم المعلول وكذا عدم الشرط علة لعدم
المشروط وامثال ذلك قال ولا يمكن استناد كل واحد من الشيئين الى
صاحبه وهو الدور الخ اقول لما توقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال
الدور والتسلسل قدم البحث في ابطالهما والدور هو توقف كل واحد من

الشيئين

الشيئين على صاحبه فيما هو متوقف عليه فيه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف آ
على ب وب على آ او بمراتب كما يتوقف آ على ب وب على ج وج على د ود على
آ ويسمى الاول دورًا مصرحا والثاني مضمرًا وهو محال بقسميه والا لزم كون الشيء الواحد
موجودًا معدومًا وهو محال وذلك اذا توقف آ على ب مثلا كان آ متوقفا
على ب وعلى جميع ما يتوقف عليه ب اما بواسطة او بلا واسطة ومن جملة ما
يتوقف عليه ب الالف نفسه فيكون الالف موقوفا على نفسه والموقوف عليه من
حيث انه موقوف عليه متقدم فيكون الالف متقدما والموقوف من حيث انه
موقوف يكون متاخرا فيكون الالف متاخرا فيلزم ان يكون متقدما متاخرا معًا والمتقدم
من حيث انه متقدم يكون موجودا قبل المتاخر فيكون المتاخر حينئذ معدومًا فيكون موجودًا
معدومًا معًا وهو محال وهو لازم من الدور فيكون محالا وهو المطلوب قال ولا يمكن
تسلسل العلل والمعلولات الخ اقول التسلسل هو عبارة عن وجود ما لا يتناهى من
الاعداد واتفق الحكماء والمتكلمون على انه باطل في الجملة الا ان المتكلمين عندهم ان
كل عدد فرض غير متناه فانه باطل لانه قابل للزيادة والنقصان وكلما كان قابلا للزيادة
والنقصان فهو متناه واما الحكماء فشرطوا لبطلانه حصول امرين آ ان
يكون احاده موجودة معًا ب الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب الوضعي كما في
الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات وكلما لا يجتمع فيه هذان
الامران لم يحكموا ببطلانه وجوزوا عدم تناهيه وان حصل احدهما دون الاخر ولذلك

جوزوا في الحركات الفلكية عدم التناهي وان كانت ذات اجزاء مترتبة لعدم اجتماع
اجزائها في الوجود وكذا النفوس جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب بكلا معنييه فيها
لعدم كون بعضها علة للبعض وعدم تحيزها فليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي وان كانت
اجزاؤها مجتمعة في الوجود اذا تقرر هذا فاعلم ان المص استدل على بطلان التسلسل
الذي اجتمعت فيه هذان الشرطان ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم
يتعرض لغيره لان مقصوده ابطال التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود
وتقرير ما ذكره انه لا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع
الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا لافتقاره الى كل واحد منها وهي ممكنة والمفتقر
الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن لا بد له من موثر فالمجموع لا بد له من موثر فالموثر
فيه اما نفسه او جزؤه او الخارج عنه لا جايز ان يكون الموثر فيه نفسه لان الموثر
متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا قبل نفسه وهو محال ولا جايز ان
يكون الموثر فيه جزؤه لان الموثر في المجموع موثر في كل واحد واحد من اجزائه ومن
جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء فيكون موثرا في نفسه وهو محال لما قلنا بل ويكون موثرا
في علله المتقدمة عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن
الموثر فيه نفسه ولا جزؤه تعين ان يكون الموثر فيه هو الخارج والخارج عن مجموع
العلل والمعلولات يكون واجبا فيكون الواجب موجودا قبل فتنقطع السلسلة
وهو المط وهنا نظر لانا اذا فرضنا الموثر خارجا لا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون

خارجا

خارجا عن مجموع السلسلة لا عن مجموع الممكنات فمن الجايز ان يكون هناك ممكن
خارج عن السلسلة المذكورة ويكون هو العلة لجملتها ويكون علية الواجب ا د
ممكن اخر غير الواجب ويلزم سلاسل غير متناهية وعلى كلا التقديرين لا يلزم انقطاع
السلسلة فالاولى ان يقال لا جايز ان يكون الموثر في مجموع السلسلة خارجا لانه
اذا كان علة للسلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد واحد منها لانه لو وقع كل واحد
من السلسلة بغيره لوقعت السلسلة من غير حاجة اليه هف واذا كان علة لكل
واحد منها لزم توارد علتين على ذلك الواحد احديهما ذلك الخارج والاخرى
علته التي توجد في السلسلة وذلك محال لما تقدم فلا يكون الموثر في السلسلة
خارجا وحينئذ نقول لو امكن تسلسل علل ومعلولات لزم اما تاثير الشيء في
نفسه او في علله او اجتماع علتين على معلول واحد والكل محال لازم من التسلسل
فيكون محالا وهو المط قال ويمكن استناد علتين معلولين الى علة بسيطة
اقول ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الالات
والقوابل لا يصدر عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين واختاره
المص احتج الحكما بان الواحد حقا من جميع الوجوه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم اما
التركيب في ذلك الواحد او التسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان
الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا كالف وب كان مفهوم صدور آ غير مفهوم
صدور ب بدليل انا نعقل احدهما ونذهل عن الاخر وكل امرين هذا شانهما

بهما متغايران وحينئذ نقول اذا تغايرا لصدوران فاما ان يكونا داخلين
في ماهيته او خارجين عن ماهيته او يكون احدهما داخلا والاخر خارجا فان
كان الاول لزم التركيب في ذلك الواحد البسيط وكذا ان كان احدهما خارجا
والاخر داخلا فان كانا خارجين نقلنا الكلام اليهما وقلنا ان صدور احد هذين
الصدورين مغاير لصدور الاخر فاما ان يكونا داخلين او احدهما داخلا
والاخر خارجا وذلك ملزوم للتركيب فيكونان خارجين ونقول كما قلنا في الاول
وهكذا ويلزم التسلسل فقد بانت الملازمة واما بطلان اللازم فظاهر لان اجتماع
البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون
محالا والتسلسل محال ايضا لما تقدم وبهما لا رهان من جواز صدور اكثر من واحد
عن البسيط فيكون محالا وهو المطلوب والجواب من وجهين آ من حيث النقض
وهو انا نمنع العلية وحصرها فان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين
في الخارج فيقال فيهما اما ان يكونا داخلين او خارجين الى اخر الكلام اما اذا
كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فانا نختار حينئذ انهما خارجان
ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلة ثم ان المص استدل على كون الصدور
امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج فانه لو كان موجودا في الخارج لزم التسلسل
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لا يجوز ان يكون واجبا لاستحالة
تعدد الواجب واستحالة كونه عرضا فيكون ممكنا فيكون له صدور ونقل

الكلام

الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل الثاني من حيث المعارضة
وهي هنا نقض اجمالي وذلك من وجهين آ انه يلزم ان لا يصدر عن ذلك البسيط
شيء اصلا وذلك لانكم تسلمون صدور امر واحد عن تلك العلة البسيطة وحينئذ
نقول ذلك الواحد له صدور فيكون مغايرا للعلة ولذلك الواحد لكونه نسبة
بينهما فاما ان يكون داخلا في العلة او خارجا عنه الاول يلزم التركيب وفي
الثاني يلزم التسلسل ب انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب عن الواحد اكثر
من واحد وان لا يتصف الا بشيء واحد اما الاول فلان سلب آ عن ج متغاير
لسلب ب عنه لانا نعقل احد السلبين ونغفل عن الاخر فاما ان يكونا داخلين
او خارجين الخ واما الثاني فلان اتصاف آ ب غير اتصافه ج وهما ايضا
متغايران لما قلنا فاما ان يكونا داخلين او خارجين الى اخر الكلام ويلزم
ما قلتم قال وكذا يمكن ان يكون البسيط قابلا وفاعلا الخ اقول اختلفوا
في البسيط من كل وجه هل يمكن ان يكون قابلا وفاعلا بمعنى انه ينفعل في نفسه
شيئا ام لا فمنع منه الحكماء وجوزه المص وحجة الحكماء ان ذلك البسيط
الفاعل من حيث ان الفعل صادر عنه يكون واجبا عنه لوجوب وقوع
المعلول عن علته التامة ومن حيث ان الفعل مقبول له فيكون ممكنا
والشيء الواحد من جميع الوجوه لا تكون نسبته الى الشيء الواحد نسبتي امكان
ووجوب لاستحالة اجتماع الامكان والوجوب في الشيء الواحد فبقي ان تكون

النسبتان لامرين مختلفين فيكون ذلك الواحد مركبا والفرض انه بسيط هف
اجاب المق بان هذا خطأ فانه يكن اختلاف النسب عند اختلاف الحيثيات
فان الامكان انما هو للقابل من حيث انه قابل والوجوب لا من حيث انه فاعل
وهو من حيث هو هو واحد فالحاصل ان تكثر الحيثيات لا يقتضي تكثر الاجزاء
قال الخامس الموجود ان منع نفس تصوره من الشركة فيه الخ اقول
تقسيم الموجود الى الجزئي والكلي ايضا من الامور العامة وتقريره تقسيمه
ان نقول كل موجود فاما ان يكون نفس تصوره اى من حيث انه متصور
مانعا من وقوع الشركة اى من اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها او لا يكون
مانعا بل تقع فيه ويحمل على كثيرين فان كان الاول فهو الجزئي كزيد المشار اليه فلم
من حيث تعلق الاشارة به في قولنا هذا زيد يمتنع حمله على غيره من الاشخاص
وان كان الثاني فهو الكلي والكثيرون المشتركون فيه افراده كالانسان فانه
صادق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افراده التي يمكن حمله عليها قال
ثم افراده قد تكون ذهنية لا غير وقد تكون خارجية اقول هذا تقسيم الكلي
بالنظر الى افراده في الخارج وعدم وجودها فيه بقوله وتقريره ان نقول
افراد الكلي اما ان لا يكون لها وجود في الخارج بل في الذهن لا غير فاما
ان لا يصح وجودها في الخارج البتة فذلك كشريك الباري او يصح وجودها
فذلك كجبل من ياقوت وبحر من زيبق فانه ليس في الخارج شيء من افراد هذا

وجودهم

الكلي

الكلي او يكون لها وجود في الخارج فاما ان يكون ذلك الموجود في الخارج واحدا او كثيرا
فان كان واحدا فاما مع امتناع غيره فكالواجب تعالى او مع امكانه فكالشمس وان كان
كثيرا فاما ان يكون متناهيا في العدد فكالكواكب السيارة فانه منحصر في الكواكب
السبعة المشهورة وهي عدد متناه او يكون غير متناه فذلك كالنفس الناطقة عند
من يقول بحدوث النفس وابدية العالم قال والكلي اما نوع ان كان نفس
الحقيقة الخ اقول هذا تقسيم اخر للكلي بالنظر الى نسبته الى حقيقة افراده وتقريره
ان نقول الكلي لا بد له من افراد والافراد لا بد لها من حقيقة فاما ان
يكون ذلك الكلي نفس حقيقة افراده او جزءها او خارجا عنها فان كان الاول اى
يكون نفسها فهو النوع كالانسان فانه نفس ماهية زيد وعمرو وبكر وامثالها وهي
انما تزيد عليه بالعوارض المشخصة من الاين والوضع والكيف وامثالها ويرسم بانه
الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثاني
فاما ان يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها او لا فان كان الاول
فهو الجنس كالحيوان فانه جزء من الانسان والفرس وغيرهما وهو كمال الجزء المشترك
بينهما وغيرهما اذ لا مشترك بينهما الا وهو اما نفس الحيوان او داخل فيه ويرسم بانه
الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثاني اى
لا يكون تمام المشترك اى بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة فهو الفصل كالناطق
بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس فان كل واحد من الناطق والصاهل

مميز لما هو منه عن غيره ويرسم بانه الكلي المقول على الشئ في جواب اى شئ هو في جوهره
وان كان خارجًا فاما ان يكون مختصا بتلك الحقيقة بحيث لا يوجد في غيرها وذلك
هو الخاصة كالضاحك فانه خارج عن حقيقة الانسان وهو مختص بها وترسم
بانها الكلي المقول على حقيقة واحدة قولا عرضيًا وان لم يكن مختصًا بها بل يوجد
فيها وفي غيرها وذلك هو العرض العام كالماشي فانه مشترك بين الانسان
وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقتها وليس مختصا بواحد من الحيوانات
ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق قولا عرضيًا فالكلي
اذن خمسة اقسام نوع وفصل وجنس وخاصة وعرض عام وفي قول المص
او جنس ان كان جزؤها المشترك نظر لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس
فانه جزء الماهية وهو مشترك بينها وبين غيرها وليس جنسًا بل فصلا اما
اذا قيدنا بالتمام كما ذكرناه اندفع الايراد قوله ويقال للثلثة الاول الذاتي
اى الثلثة الاول اعنى النوع والجنس والفصل يقال لها الذاتي اما النوع
فلانه نفس الذات واما الاخران فلانهما منسوبان الى الذات بكونهما جزئين لها
والمنسوب الى الذات ذاتي والاخيران اعنى الخاصة والعرض العام يقال
لهما العرضي لخروجهما عن الذات وعروضهما لها هذا على مصطلح الشيخ في الشفا
واما على ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس
الذات والشئ لا ينسب الى نفسه فعلى الاول القسمة الى الذاتي وغيره ثنائية فان الكلي

اما

اما ذاتي او عرضي وعلى الثاني القسمة ثلاثية فان الكلي اما ذاتي او عرضي او
ما ليس احدهما قال الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود تعـ وصفاته
وفيه مباحث الاول في اثباته تعـ ههنا موجود بالضرورة الخ اقول لما فرغ
من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات لاثبات الواجب تعـ شرع في بيان
اثباته الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفن واستدل المصـ على
اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب وهو ان ننظر في الوجود نفسه حتى يشهد بوجود
واجب الوجود وهي طريقة شريفة اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله اولم يكف
بربك انه على كل شئ شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان العالم محدث وكل محدث
مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر وهي طريقة الخليل عم واليها اشير في الكتاب
العزيز بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فالاول
برهان لمي والثاني اني وتقرير الاول ان نقول ههنا موجود بالضرورة فان
كان واجبًا ثبت المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر لما تقدم من احتياج الممكن
الى المؤثر ضرورة فان كان واجبًا ثبت المطـ وان كان ممكنا افتقر الى المؤثر فان
كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبًا او منتهيًا اليه ثبت
المطـ وان كان ممكنا الخ ننقل الكلام اليه وهكذا حتى يلزم اما الانتهاء الى الواجب او
التسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فيلزم الانتهاء الى الواجب وهو المطـ وفي قول
المصـ فان كان واجبا ثبت المطـ والا لزم التسلسل نظر لجواز ان يكون المؤثر فيه ممكنا

والموثر فی ذلک الممکن واجبا وحینئذ لا یلزم التسلسل فالاولی ان یقال فان
کان واجبا او منتهیا الیه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وههنا برهان
غیر متوقف علی ابطال الدور والتسلسل سمعناه من شیخنا دام شرفه
وهو من مخترعات العلامة سلطان المحققین وارث الانبیاء والمرسلین
نصیر الملة والحق والدین علی بن محمد القاشی قدس الله کره وبحظیرة
القدس سره وبیانه یتوقف علی تقدیر مقدمتین احدیهما تصوریة
والاخری تصدیقیة اما التصوریة فهی ان مرادنا بالموجب التام ما یکون
کافیا فی وجود اثره واما التصدیقیة فهی انه لا شیء من الممکن بموجب تام لشیء
من الاشیاء وبیانه ان ایجاد الممکن لغیره متوقف علی وجوده ووجوده
من غیره فایجاده لغیره من غیره اذا تقرر هذا فنقول هنا موجود بالضرورة
فیفتقر الی موجب تام یوجده ولیس ذلک ممکنا لما قلناه فی المقدمة التصدیقیة
فیکون واجبا فیکون الواجب موجودا وهو المطلوب وعلی هذا البرهان
نقضان اجمالیان اما الاول فهو ان یقال لو کان هذا البرهان حقا لزم
قدم الحادث الیومی واللازم باطل فالملزوم مثله بیان الملازمة ان الحادث
الیومی ممکن مفتقر الی موجب تام یوثر فیه ویوجده ولیس ذلک ممکنا کما
قلتم فیکون واجبا وهو المدعی وقدم العلة یستلزم قدم المعلول فیکون
الحادث الیومی قدیما وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه یلزم من قدم

الواجب قدم الحادث الیومی وانما یلزم ان لو کان موجبا اما اذا کان مختارا
فلا والموثر ههنا مختار کما سیجیء فی موضعه فلا یلزم قدم الحادث الیومی واما
الثانی فتقریره ان نقول لو صح دلیلکم لزم ان لا یکون فی الوجود موثر غیر
الله سبحانه بیان ذلک ان الاثر الممکن یفتقر الی موثر وذلک الموثر لیس
بممکن کما قلتم فیکون واجبا فیلزم ان یکون الواجب تعالی فاعلا للکل وهو
یناقض مذهبکم فی ان العبد فاعل والجواب بالتزامه فان المراد
بالموثر فی قولنا لا شیء من الممکن بموجب لغیره هو التام کما اشرنا الیه لا
انه لیس بموثر مطلقا وحینئذ جاز ان یکون موثرا ناقصا ~~ولا یلزم ان لا
یکون موثرا ناقصا~~ ولا یلزم ان لا یکون العبد فاعلا لفعله ولا مباشرا
قریبا بالنسبة الیه اذ هو موثر ناقص لا موثر تام لتوقف فعله علی وجوده
وعلی الالات والقدرة وغیر ذلک والقائل بکون العبد موجدا لم یرد
کونه تاما ای کافیا باستقلاله لوجود اثره بل اراد انه مباشر قریب وان
لم یکن تاما قال ووجوده نفس حقیقته اقول اختلف الناس
فی وجود واجب الوجود تعالی هل هو نفس حقیقته فی الخارج ام زاید علیها
فذهبت الاشاعرة الی الزیادة والحکماء والمحققون من المتکلمین الی انه
نفسها واختاره المصنف واستدل علیه بوجهین الاول انه لو لم یکن وجوده نفس
ماهیته لزم امکانه واللازم باطل فالملزوم مثله بیان الملازمة انه لو لم یکن

نفسها لكان زائدًا عليها صفة لها لانه يقال ماهية موجودة والصفة مفتقرة الى
موصوفها خارجًا وذهنًا امّا خارجًا فظاهر وامّا ذهنًا فلانه لا يمكن تعقلها
الّا معه فتكون مفتقرة اليه في التعقل وكل مفتقر الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون
وجود الواجب تعالى ممكنًا فيلزم امكان الواجب هف واما بطلان اللازم فظاهر
ب لو لم يكن وجوده نفس ماهيته للزم امّا افتقاره الى غيره او تطرق العدم
اليه او تاثير المعدوم في الموجود او وجود الماهية مرات متعددة او الدور او التس
واللوازم باسرها باطلة وهي لازمة من كون وجوده زائدًا على حقيقته فيكون
باطلًا فيكون نفسها وهو المطلوب بيان الملازمة انه لو كان وجوده زائدًا على ماهيته
لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والموصوف غيرها والمفتقر الى
غيره ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالصفة التي هي الوجود
هنا مفتقرة الى المؤثر فالمؤثر فيها امّا ماهية الواجب او غيره فان كان الثاني لزم
افتقار الواجب الى غيره وهو محال وهو اللازم الاول وان كان الاول فامّا ان يكون
تؤثر الماهية فيه وهي موجودة او وهي معدومة فان كان الثاني لزم تطرق العدم
الى ماهية الواجب وهو محال وهو اللازم الثاني ولزم ايضًا تاثير المعدوم في
الموجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث وان كان الاول اي تؤثر وهي
موجودة فامّا ان تكون موجودة بهذا الوجود او بغيره فان كان الاول لزم وجود
الماهية مرتين وهو تحصيل الحاصل وهو اللازم الرابع ولزم ايضًا توقف الشيء على نفسه

اللزوم

وتقدمه على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس وان كان الثاني اي
تكون موجودة بغير هذا الوجود فننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا في الوجود
الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلًا وهو محال فقد بان انه
لو كان وجوده زائدًا على حقيقته لزم احد هذه اللوازم الستة او اثنان منها وكل واحد
واحد منها محال على حدته ممكن فلزومها كذلك وهو المطلوب احتج القايلون بالزيادة
على حقيقته بان ماهيته غير معلومة لنا اي ان ماهيته غير معلومة فلما يأتي واما ان
وجوده معلوم فلان وجوده هو الوجود المشترك العام وهو من المعلومات البديهية
كما تقدم فيكون زائدًا عليها وهو المطلوب والجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص
ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجًا عنها لعدم كونه نفسها
او جزءها لاستحالة التفاوت في الماهية واجزائها والوجود المدعى كونه عين حقيقته التي
هي غير معلومة هو وجوده الخاص به القايم بذاته الذي يستحيل حمله على غيره ولا يلزم من
مغايرة الوجود العام لحقيقته مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروض له والحاصل
ان للواجب تعالى وجودين كما اشرنا اليه في اول هذا الشرح احدهما شامل له ولغيره من الموجودات
وذلك هو المعلوم والثاني يختص به وذلك غير معلوم قال وهو ازلي ابدي الخ اقول الازلي
هو الذي لا اول لوجوده والابدي هو الذي لا آخر لوجوده اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الباري تعالى
ازليًا ابديًا لتطرق العدم عليه امّا قبل وجوده على تقدير نفي الازلية او بعد وجوده على تقدير نفي

كابدية وكلما تطرق العدم اليه يكون ممكنا ولو لم يكن البارى تع ازليا وابديا لكان ممكنا
لكن ثبت انه واجب الوجود هف **قال** البحث الثانى فى انه تع قادر مختار فى الفلاسفة
لنا انه لو كان موجبا لزم قدم العالم الخ **اقول** لما فرغ من اثبات الذات شرع فى اثبات
الصفات وابتدا بالصفات الثبوتية لكونها وجودات والسلبية اعداما والوجود
اشرف من العدم والاشرف مقدم على غيره وليس مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة فى الخارج
بل المراد ما يقابل السلبية اعم من ان تكون ثابتة فى الخارج او فى الذهن فابتدا بالقدرة
لتوقف اصل الايجاد عليها فاما العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على احكامه ولذلك ذكر العلم
بعد القدرة وقد عرفت من قبل تعريف القادر المختار والفاعل الموجب ونقول فى بسطه
هنا ان الفاعل اذا صدر عنه الفعل فاما مع جواز ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه وله
داع الى الطرفين او مع امتناع ان لا يصدر عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داعى له الى
الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالانسان فى حركاته المنسوبة اليه من قيامه وقعوده
وامثالهما والثانى هو الموجب كالنار فى احراقها والشمس فى اشراقها فظهر الفرق بين المختار
والموجب من وجوه آ ان المختار يمكنه الفعل والترك بالنسبة الى فعل واحد والموجب بالنسبة
الى فعلين ب ان المختار يجوز تاخر فعله عنه والموجب يمتنع تاخر فعله عنه ج وجوب كون المختار
عالما بفعله بخلاف الموجب واعلم انه قد اشتهر بين القوم اعنى المتكلمين ان الفلاسفة
قائلون بايجاب الله تع بالمعنى المذكور والمحققون ينفون صحة هذا النقل عنهم ويقولون
بانهم يقولون باختياره تع وقد حقق المحقق الطوسى قدس الله نفسه موضع الخلاف فى نقد المحصل

بين الفريقين

وقال ان الحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار سواء قارنه فعله فى زمانه او تاخر عنه وموضع
الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فى الداعى وذلك لان الحكماء يجوزون تعلق الداعى بالموجود مع
انضمامه الى القدرة والداعى ازليان فالفعل ازلى فمن ثم قالوا بقدم العالم والمتكلمون
يقولون انه لا يدعو الا الى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعى بالزمان او
تقدير الزمان ويقولون ان هذا الحكم ضرورى اذ لو دعى الى الموجود لزم تحصيل
الحاصل وهو محال اذا تقرر هذا فنقول استدل المص على كونه تع مختارا بما تقريره انه لو
لم يكن البارى تع مختارا لكان موجبا وكلما كان موجبا كان العالم قديما لكن ثبت ان
العالم ليس بقديم فلا يكون البارى موجبا فيكون مختارا وهو المط اما الصغرى اعنى
الشرطية الاولى فلعدم الواسطة بين المختار والموجب لما عرفت واما الكبرى اعنى الشرطية
الثانية اعنى كلما كان موجبا كان العالم قديما فلانه اما ان يكون موجبا لذاته اى من غير
توقف على شرط او لا لذاته بل متوقفا على شرط فان كان الاول لزم قدم اثره ويستحيل تاخره
عنه لما عرفت من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فيستحيل تاخر العالم
عنه وحيث قد ثبت قدم البارى لزم كون العالم قديما وان كان الثانى فاما ان يكون
ذلك الشرط قديما او حادثا فان كان قديما لزم القدم ايضا لان عند وجود العلة وشرطها
يجب وجود المعلول وحيث هما قديمان فالمعلول قديم ايضا وان كان حادثا نقلنا
الكلام اليه وقلنا حيث انه مستند الى الله تع فاما ان يكون تاثيره فيه لذاته او بشرط قديم فيلزم قدم
العالم ايضا او بشرط حادث وننقل الكلام اليه وهلم جرا ويلزم التس **قال** احتجوا بان العالم قديم

ثم الكلام بتمامه يلزم التس

قدم الفعل وحدوثه فى صحة الدعاء

العالم قديم

فالباري موجب الخ **اقول** لما ذكر الدليل على نفي كونه تعالى موجبا اشار الى حجة القايلين بالايجاب
وهم الفلاسفة على ما هو المشهور والجواب عنها وتقرير حجتهم انه كلما كان العالم قديما كان
المؤثر فيه وهو الله تعالى موجبا لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة
كون القديم اثر المختار لما تقرر من ان الداعي لا يتوجه الا الى المعدوم فيكون المؤثر فيه
موجبا وهو المطلوب اذ لا واسطة بينهما واما حقية المقدم فلان كلما يتوقف عليه التاثير في
وجود العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم قدم العالم لان عند
وجود العلة التامة يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه حينئذ فلنفرض عدمه
في ذلك الوقت ووجوده في وقت اخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم
اما ان يفتقر الى مرجح غير الاول اولا فان افتقر الى مرجح لم يكن كلما لا بد منه في التاثير
حاصلا اولا والفرض انه حاصل هف وان كان الثاني اي لا يفتقر الى مرجح لزم الترجيح
بغير مرجح وهو محال اذ لو جوزنا ذلك لزم استغناء العالم عن المؤثر لجواز ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح ولانسد باب اثبات الارادة له تعالى اذ مبنى دليلكم
في اثباتها على امتناع الترجيح بلا مرجح وان كان حادثا افتقر الى مؤثر فان كان قديما
لزم قدم الحادث والا لزم الترجيح بلا مرجح كما بيناه وان كان حادثا افتقر الى مؤثر
ويلزم التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم اعني كون العالم قديما وسند المنع
ما تقدم من الدلالة على حدوثه قوله كلما يتوقف عليه التاثير في وجود العالم ان كان قديما
لزم القدم قلنا ممنوع واليه اشار بقوله والملازمة الثانية ممنوعة لان ذلك انما يتم في

حق

حق الموجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجود العلة والمختار وجود اثره مع جواز
ان يخصصه بوقت دون وقت لا لامر بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف اثرها
عنها قوله يلزم استغناء العالم عن المؤثر الخ قلنا ممنوع فان ترجيح احد الطرفين
المتساويين على الاخر من غير مرجح محال وذلك يلزم من تجويزه انسداد باب اثبات الصانع
اما ترجيح الفاعل المختار احد طرفي فعله على الاخر لا لمرجح فلا نسلم انه محال وسنده الامثلة التي
توردها المشايخ وهي الجايع الذي يحضره رغيفان متساويان والعطشان الذي يحضره
اناءان متساويان والهارب الذي يحضره طريقان متساويان فانه يختار احدهما
على الاخر مع انه لا مخصص هناك لان المخصص هو العلم بمزية احدهما على الاخر و
العلم منتف والمخصص منتف والمزية في نفس الامر لا تصلح للمخصصية هذا تقرير ما
ذكره المص من الجواب وهو جواب البصريين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة
قاضية ببطلان الترجيح من غير مرجح مطلقا والامثلة المذكورة لا تنفع هنا اذ عدم
العلم بالمخصص لا ينفي المخصص مطلقا مع انا نمنع عدم المخصص في تلك المواضع اذ ميل
الفاعل فيما ذكروه الى احدهما صالح للتخصيص وحينئذ نقول في الجواب عن اصل
الشبهة انا نختار افتقاره الى المؤثر المخصص وهو العلم الازلي باشتمال الفعل على
مصلحة لا تحصل الا في ذلك الوقت وحينئذ لم يحصل العالم ازلا وان كانت شرايط
المؤثرية ازلية مع انا نقول ان دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي وتقريره ان نقول الحادث
اليومي موجود محدث فلا بد له من مؤثر فكلما لا بد له منه في وجوده اما ان يكون قديما او

حادثًا فان كان قديمًا لزم قدم الحادث اليومي وهو محال وان كان حادثًا لزم التسلسل
فما هو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا عن العالم قال تنبيه الخ اقول لمّا
بيّن كونه تعالى قادرًا شرع في حكم قدرته فقال قدرته تتعلق بجميع المقدورات وهو مذهب
الاشاعرة وجماعة من المعتزلة والكرامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان الحكماء
منعوا من قدرته على اكثر من الواحد وحكموا بانه لا يصدر عنه بذاته الا شيء واحد هو العقل
وقد تقدم حجتهم على ذلك والجواب عنها وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته عن
اشياء سيأتي ذكرها وذكر حججهم والجواب عنها مفصلة والدليل على ما ذكره المص من عموم
قدرته هو ان نقول ان ثبت كونه قادرًا على بعض المقدورات وجب ان يكون قادرًا على
كل المقدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالتالي مثله في الثبوت بيان الشرطية هو
ان ما لاجله صح ان يكون ذلك البعض مقدورًا هو الامكان لاستحالة كون الواجب والممتنع
مقدورًا عليهما والامكان وصف مشترك بين ما عدا ذاته المقدسة لما سيأتي من دليل وحدة
الواجب فيكون الكل مشتركًا في صحة المقدورية فلو كان قادرًا على البعض دون البعض لكان
المخصص اما ذات المقدور وهو باطل لما بيّنا من ان المقتضي لمقدوريته مشترك فتكون المقدورية
مشتركة او ذات الواجب تعالى وهو باطل ايضا لكونها مجردة متساوية النسبة الى الجميع فاذا
انتفى المخصص بالنسبة الى المقدور وبالنسبة الى ذاته تعالى وجب ان يكون قادرًا على الكل والا
لزم التخصيص من غير مخصص وهو محال قال وخالف النظام في ذلك الخ اقول لمّا
اثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة في هذا الباب وذكر حججها وفسخها منها

مذهب النظام وهو انه لا يقدر تعالى على القبيح واستدل عليه بانه لو كان قادرًا على القبيح لزم
كونه جاهلًا او محتاجًا واللازم محال بقسميه فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو صح قدرته عليه لكان
ممكنا بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلك القبيح واقعًا فاما ان
يكون عالمًا بقبحه اولا فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلًا وان كان الاول لزم احتياجه
اليه اذ لو لم يكن محتاجًا اليه لما صدر عنه لان الغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان
حكيمًا والباري تعالى حكيم فلو وقع منه لما كان ذلك الا للحاجة اليه فقد بانت الملازمة واما محالية
اللازم فلما يأتي من الدلالة على كونه تعالى عالمًا بكل المعلومات غنيًا عمّا عداه والجواب انه لا
يلزم من كون الشيء مقدورًا ان يكون واقعًا لجواز كون الشيء ممكنًا لذاته غير واقع والجهل
والحاجة المذكوران لازمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته فان الواحد منا قادر على القبيح
ولا يقع منه لعدم الداعية اليه نعم يمتنع وقوع القبيح منه تعالى لاستلزامه الجهل او الحاجة
المستحيلان عليه قوله ولا امتناع من حيث الحكمة اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان
صدور القبيح اذا كان ممتنعًا منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادرًا عليه اذ لا شيء من الممتنع
بمقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته وثانيهما بالنظر
الى حكمته تعالى فالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدورًا وبالثاني هو ممتنع
فامتناعه حينئذ من حيث الحكمة لا عن كونه ممتنعًا في نفسه قال وخالف عباد
حيث حكم بان ما علم الله وقوعه فهو واجب الخ اقول من المذاهب الباطلة مذهب
عباد ابن سليمان الصيمري وهو انه تعالى لا يقدر على خلاف معلومه وتقرير حجته انما

علم الله تعالى وقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم وقوعه او وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه جهلا وانقلاب علمه تعالى جهلا محال فيكون خلاف ما علم وقوعه ممتنعا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصدق قياس هكذا خلاف معلومه واجب او ممتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عليهما فلا شيء من خلاف معلومه بمقدور عليه اما الصغرى فكما قررناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح وجوده ويصح عدمه والواجب لا يصح عدمه والممتنع لا يصح وجوده فلا قدرة عليهما والجواب من وجوه آ انه يلزم من دليلكم هذا ان لا يكون له تعالى مقدور واصلا فضلا عن غير الله لان الشيء اما معلوم الوجود او معلوم العدم ومقتضى الاول ممتنع والواجب والممتنع لا يقدر عليهما فلا قدرة حينئذ ب ان اوسط القياس غير متحد في المقدمتين فان الواجب والممتنع في الصغرى هما الحاصلان بالغير وهو تعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى الذاتيان فان المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي واذا لم يتحد اوسط القياس لم يحصل الانتاج ج ان العلم تابع ولا شيء من التابع بمؤثر فلا شيء من العلم بمؤثر واذا لم يكن العلم مؤثرا لم يتغير الشيء من امكانه الذاتي الى الوجوب او الامتناع اما الصغرى فلانه مثال للمعلوم وحكاية عنه ومطابق له والاصل في المطابقة هو المعلوم فيكون العلم تابعا لوقوعه ووقوعه تابع للقدرة عليه واما الكبرى فلان التابع متاخر ولا شيء من المؤثر بمتاخر فلو فرض مؤثرا لزم كونه متقدما متاخرا معا وهو محال وفي صغرى هذا الجواب نظر فانه انما يتم في العلم الانفعالي لا في غيره وعلم الله تعالى فعلي قال وخالف الكعبي

حيث زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد الخ اقول من المذاهب الباطلة مذهب ابي القاسم الكعبي ويقال له البلخي ايضا وهو انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد واستدل على ذلك بان فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث لانه اما ان يقع لغرض اولا والثاني عبث والاول اما ان يقع موافقا للاوامر الشرعية اولا والاول طاعة والثاني سفه ففعل العبد لا يخلو عن احد هذه الثلثة فلو قدر الله على مثله لوصف فعله بالطاعة والسفه والعبث والاول يستلزم ان يكون له تعالى امر وهو محال والاخران قبيحان والقبيح مستحيل عليه فلا يقدر على مثل فعل العبد وهو المطلوب والجواب ان المثلين كما عرفت من قبل هما المتحدان في الحقيقة كحركة الجبل وحركة اليد فان حقيقة الحركة فيهما واحدة فالفعلان متوافقان في الحقيقة ولا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض والطاعة والسفه والعبث اوصاف عارضة للفعل لا توجب له المخالفة ذاتية واعترض المحقق العلامة نصير الدين الطوسي قدس الله روحه على هذا الجواب بانه لو كان مراد المستدل انه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه بدونها لا ينهض الجواب المذكور بل الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس بطاعة منعنا عدم جوازه من الله فان افعاله كلها كذلك وان اراد الفعل الذي ليس له غاية صحيحة شرعا ممنوع فان المباحات كلها ليست طاعة ولا عبثا ولا سفها بهذا التفسير سلمنا الحصر لكن لا نسلم انه لا يقدر على الطاعة والسفه والعبث فانها ممكنة وكل ممكن مقدور له لكن الصوارف تصرفه عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة

قال وخالف الجبائيان حيث حكما بان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد الخ
اقول من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيين ابي علي وابنه ابي هاشم وجماعة
من المعتزلة وهو انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله وتابعهما
في ذلك السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي واستدلوا على ذلك بانه لو قدر على
عين مقدور العبد اجتمع قادران على مقدور واحد وهو باطل اما الشرطية فظاهرة
واما بطلان التالي فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع النقيضان
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المقدور من شانه الوقوع عند داعي
القادر عليه والبقاء على العدم عند وجود صارفه فلو كان مقدورا واحدا +
واقعا من قادرين وفرضنا وجود داعي احدهما ووجود صارف الاخر في وقت واحد
لزم ان يوجد بالنظر الى الداعي وان يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف فيكون
موجودا غير موجود وهما متناقضان هف والجواب ان كون المقدور مشتركا انما
يمكن اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما فيمتنع فيه الاشتراك
من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على
سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدور الاخر وحينئذ لا يلزم
اجتماع النقيضين لان بقاء المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين
ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي ووجود الصوارف كلها وليس الامر كذلك فيما
نحن فيه وفي هذا نظر اما اولا فلان الفعل قبل الانضياف الى احدهما لا يكون عين

مقدور

مقدور احدهما بل كما يصح اضافته الى احدهما يصح اضافته الى الاخر وحينئذ تتعلق قدرة
كل واحد منهما بمثل مقدور الاخر لا بعين مقدوره وليس هو موضوع المسئلة واما ثانيا
فان الصارف ليس هو عدم الداعي بل كما ان الداعي معنى موجود في القادر بانضيافه
الى القدرة يصير القادر سببا تاما لوجود المراد كذلك الصارف معنى موجود في القادر
بانضيافه الى القدرة يصير القادر سببا تاما لانعدام المكروه وعدم الداعي لازم له
ولما كان الحال كذلك فجعل احدهما موجبا لما يتعلق به دون الاخر تحكم بل الجواب انه يقع فعل
اقوى القادرين كما اذا اراد الله تعالى فعلا وكرهه العبد ومنع قوة القادر الاقوى
القادر الاخر لا تخرج عن قادريته اذ فعل القادر مشروط بعدم المانع قال
البحث الثالث في انه تعالى عالم الخ اقول لما فرغ من بحث القدرة شرع في بحث العلم واتفق
العقلاء على كونه تعالى عالما وخالف في ذلك جماعة من الفلاسفة سياتي البحث معهم
وقبل الخوض في الدلالة على هذا المطلب نبين المراد من كونه عالما فنقول ان الانسان الذي
لم يكن عالما بالمسئلة ثم ظهرت له يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل وهي ظهور
المسئلة له فالعلم عبارة عن ظهور الاشياء وانكشافها للنفس وعلم الله تعالى بالاشياء
عبارة عن ظهورها له وانكشافها لا بمعنى انها لم تكن ظاهرة له ثم ظهرت له
وانكشفت بل بمعنى انها ظاهرة لذاته غير غايبة عنه ازلا وابدا ولا يتغير ذلك الانكشاف
والظهور فيعلم الثابت ثابتا والمتغير حاصلا في حينه غير حاصل في غيره من الاحيان
ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء من غير ان يحصل لذاته المقدسة حالة

صنعته فيها او تغير من حال الى حال اذا عرفت هذا فاعلم ان المص قد استدل على كونه تع
عالما بوجهين الاول انه فعل افعالاً محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم فالله تع عالم
والمقدمتان ضروريتان اما الصغرى فالحس يدل عليها لان المراد بالاحكام هو
الترتيب العجيب والتاليف اللطيف المستتبع لخواص كثيرة المشتمل على منافع عظيمة
وذلك ظاهر في العالم فانه اما فلكي او عنصري والاحكام ظاهر في القسمين اما
الفلكي فيبين لمن تامل خلق الافلاك ونضدها وترتيبها وما يترتب على حركاتها
من وجود الليل والنهار وما يحصل فيهما من الافعال العجيبة واما العنصري فلانه
اما بسائط او مركبات والاحكام ايضا ظاهر في القسمين خصوصا في بنية الانسان
كما قال تع وفي انفسكم افلا تبصرون وذلك بين لمن نظر في علم التشريح واما الكبرى
فبديهية لان بديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لم يصدر عمن لا علم له وان
صدر فلا يمكن ان يتكرر مرة بعد اخرى فان من يكتب مرارا خطا حسنا لا يتصور انه امي
جاهل بالخط مع انه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام والاتقان الى ما في ادنى شيء
من افعال الله تع فاذا كان العلم الضروري حاصلا هناك فههنا اولى ان قلت
الكبرى منقوضة بالنحل فانه يبني بيتا مسدسا يعجز عنه الحذاق في الهندسة
والعنكبوت فانه يبني بيتا في غاية الاحكام والنمل فانه يصدر عنه افعال محكمة
وساير الحيوانات فانه يصدر عنها افعال عجيبة لطيفة مع انه لا شيء منها بعالم وينتقض
ايضا بالمحتذي بفعل غيره كمن ينقش نقشا محكما محتذيا بنقش النقاش فانه يفعل

فعلاً

فعلاً محكما مع انه غير عالم بالنقش قلت الجواب عن الاول من وجوه آ نمنع كون
تلك الحيوانات فاعلة لما ذكرت بل الفاعل في الحقيقة هو الله كما يقوله الاشعري
او ان الفاعل بالطبع ليس فاعلا بالحقيقة بل هو فعل الله لانه فاعل السبب فيكون
فاعلا للمسبب ب سلمنا كونها فاعلة لكن نمنع كونها غير عالمة بما يصدر عنها
بل هي شاعرة بافعالها كلها لا بد لنفي ذلك من دليل ج سلمنا انها غير عالمة لكن
خلق مثل هذه الحيوانات محكم والهامها فعل مثل هذه الافعال احكم من ايجادها من
غير توسط وعن الثاني لا نسلم ان المحتذي فاعل حقيقة اذ ليس هو مستقلا في
فعله المحكم بل بمشاركة المحتذى ولذلك لو انفرد لم يات بشيء يعبؤ به فالنقض به غير
وارد سلمنا لكنه صادر منه على وجه الندرة ومرادنا بكون كل من صدر عنه
فعل محكم عالما هو على سبيل الدوام والاستمرار والمحتذي ليس كلما اراد الاحتذا امكنه
ذلك سلمنا لكن المحتذي عالم بفعله حال ايقاعه وان لم يكن عالما به مطلقا وحينئذ
يصدق كل من فعل فعلا محكما فهو عالم به الثاني انه تع مختار وكل مختار عالم اما الصغرى
فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد الى
الشيء مسبوق بتصوره اولا والا لكان توجه اختياره اليه دون غيره من الاشياء ترجيحا من
غير مرجح وهو محال بالضرورة قال وهو عالم بكل المعلومات اقول الباري
تع عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما واجبا كان او ممكنا او ممتنعا قديما كان او
حادثا كليا كان او جزئيا متناهيا كان او غير متناه خلافا لجماعة من الفلاسفة سيأتي اقوالهم

اوصح

بلغت قراءته

والدليل على ما ادعيناه هو ان نقول ان صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم كل معلوم
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فلوجهين آ ان صفاته تعالى نفسية
والصفة النفسية كلما صحت وجبت اما ان صفاته نفسية فلما يأتي من كونها نفس ذاته
ومعلولة لذاته واما انها كلما صحت وجبت فلانها لو لم تكن كذلك لتوقفت على الغير فلا تكون
ذاتية ب انه اذا صح ان يعلم كل معلوم لو لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان اختصاص علمه بالبعض
دون البعض ترجيحا من غير مرجح وهو محال واما حقية المقدم فلانه تعالى حي وكل حي يصح ان
يعلم كل معلوم اما الصغرى فستأتي واما الكبرى فلان معنى الحي هو الذي لا يستحيل
ان يقدر ويعلم ونسبة هذا الحكم الى الكل كما يصح ان يعلم واحدة **قال** واعلم ان اضافة
العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى المقدور الخ **اقول** هذا اشارة الى جواب حجة من منع
من علمه تعالى بالجزئيات وتحرير البحث هنا ان نقول العلم بالجزئي يقع على وجهين احدهما
ان يعلم انه وقع او سيقع او انه واقع الآن الثاني ان يعلم موقتا بسببه وبالزمان لا من
حيث انه وقع او سيقع مثل العلم بانه اذا وصلت الشمس الى حد معين يقع المتوسط بينها
وبين القمر للارض ويحصل الخسوف وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف وبعده
ومعه فلا يعلم انه وقع الخسوف او سيقع او هو واقع الآن ولا خلاف في انه تعالى عالم
بالجزئيات على الوجه الثاني انما الخلاف حصل بين الحكماء والمتكلمين في علمه تعالى بها بالنحو
الاول فذهب الحكماء الى منعه محتجين بانه لو علم الجزئي على وجه يتغير لزم تغير علمه
وهو محال بيان الملازمة انه اذا علم بان الخسوف مثلا قد وقع ثم ان الخسوف عدم هل يبقى

علمه

علمه بوقوع الخسوف ام لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال وان كان الثاني لزم عدم
العلم الاول ووجود غيره وذلك تغير في علمه وهو محال واما بطلان اللازم فلان علمه تعالى نفس
ذاته فيلزم من تغيره تغير الذات وهو محال اجاب المص وجماعة من المحققين بان العلم من الصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافة الى المعلوم كالقدرة التي يلزمها الاضافة الى المقدور واذا اعدم
المعلوم عدمت اضافته اليه كما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه ولا يصير القادر
عديم مقدور ولا ينعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه كذلك العلم اذا تغير معلومه عدمت
تلك الاضافة المتعلقة به وهو امر اعتباري ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم الذي
هو صفة حقيقية وفيه نظر اذ يلزم ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو باطل بل الجواب ان
جميع الموجودات من الازل الى الابد كل منها على ما هو عليه منكشف له وقد تقدم بيانه اول المسألة
قال وهو يعلم ذاته خلافا لبعض الفلاسفة الخ **اقول** البارى تعالى يعلم ذاته لانها مفهوم
من المفهومات التي يصح ان تعلم وكل ما يصح ان يعلم يجب ان يكون معلوما له تعالى فذاته تعالى معلومة
والمقدمتان تقدم بيانهما وخالف بعض الفلاسفة في ذلك ومنع من علمه تعالى بذاته واحتج عليه
بان العلم اما صورة او اضافة وكلاهما مستحيلان في حق العالم بنفسه اما على تقدير الصورة
فلانه يلزم منه اجتماع الامثال وذلك لان العلم بالشيء هو حصول صورة مساوية للمعلوم في
ذات العالم فلو علم ذاته لحل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع المثلين وهو محال
واما على تقدير الاضافة فلانه يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه وهو غير معقول لان الاضافة
نسبة تستدعي منتسبين متغايرين والشيء لا يغاير نفسه والجواب ان هذا ضعيف اما على تقدير

الصورة فلان حصول الصورة انما يفتقر اليها فى عالم بمعلوم مغاير لذاته فيحتاج
الى تحصيل صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدها و يطلع عليها فيحصل له العلم
بذلك المعلوم اما العالم بذاته فالعالم والمعلوم شيء واحد فهو يعلم ذاته بذاته لا
بصورة مغايرة لذاته فلا يلزم اجتماع الامثال واما على التقدير الاضافة فقد
اجاب الرئيس ابن سينا بان الاضافة لا تستدعى المغايرة الخارجية بل الذهنية
وهى هنا حاصلة فان الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة
فان المغايرة ولو بوجه ما كافية واعترض فخر الدين الرازى بانه يلزم منه الدور فان هذه
المغايرة تتوقف على قيام العلم بالذات حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين
والفرض ان العلم اضافة تستدعى المغايرة السابقة على قيامه بالذات فلو كانت
المغايرة الاولى هى هذه لزم الدور اجاب المحققون بان مراد الرئيس ان
الذات من حيث يمكن ان تكون عالمة مغايرة لها من حيث يمكن ان تكون معلومة وبهذا
التقدير لا تتوقف المغايرة على العلم بالفعل بل على امكان العلم فلا يلزم الدور
وفيه نظر فانه تع ليس له صفة حالية بالامكان والقوة بل كمالاته تع كلها بالفعل وكلما
صح له شيء وجب له وحينئذ يعود السوال من اصله **قال** البحث الرابع فى انه
تع حى ذهب قوم الخ **اقول** اتفق العقلاء على وصفه تع بالحياة واختلفوا فى معنى
ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته وهم جمهور المعتزلة والاشاعرة
الى ان له تع صفة ثبوتية زائدة على ذاته هى الحيوة لاجلها يصح ان يقدر ويعلم وذهب

نفاة زيادة الصفات وهم الحكماء وابو الحسين البصرى والمحققون الى انها صفة سلبية
ومعناها انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولا شك فى ان هذا الوصف ثابت له تع ضرورة
بعد ثبوت كونه قادرا وعالما والحكماء فسروا الحى بانه الدراك الفعال وهو قريب مما ذكرناه
احتج الاولون بانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يقدر ويعلم لزم التخصيص من
غير مخصص واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الذوات متساوية
فى الذاتية فاختصاص بعضها بصحة القدرة والعلم دون بعض يستدعى ذلك والجواب
من وجوه آ سلمنا انه لا بد من مخصص لكن لم قلتم انه زائد ولم لا يجوز ان يكون لخصوصية
ذاته تع ب سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه مبنى على تساوى الذوات وهو ممنوع بل ذاته تع
مخالفة لسائر الذوات كما يجى بيانه ج سلمنا تساوى الذوات لكن اختصاص ذاته تع
بتلك الصفة دون باقى الذوات ان لم يكن لمخصص لزم التخصيص من غير مخصص وهو
محال وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه وهلم جرا **قال** البحث الخامس فى
انه تع مريد وخالف فى ذلك جمهور الفلاسفة الخ **اقول** اتفق المتكلمون على وصفه
تع بالارادة وخالف الفلاسفة فى ذلك ولم يثبتوا له تع هذه الصفة بناء منهم على
ان القاصد الى ايجاد شيء يكون مستكملا بذلك الشيء من حيث انه اذا فعله حصل ما هو اولى
به ان يفعله فان القاصد لايجاد شيء لو لم يكن ذلك الشيء اولى به لما توجه القصد
نحوه فلو كان تع مريدا لكان مستكملا فيكون ناقصا تع الله عنه وفيه نظر فانه يجوز
ان يقصد الى ايجاد شيء يكون ذلك الشيء حسنا فى نفسه فان نفع الغير حسن فى نفسه واحتج

المتكلمون على ثبوت الارادة بما ذكره المص وتقريره ان الله تعالى اوجد العالم في وقت وجوده
دون ما قبله وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجده على
شكل دون شكل فانه جاز ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا او غير ذلك من الاشكال الممكنة
للاجسام فاختصاص وجوده بوقته وشكله بما هو عليه يفتقر الى المخصص لما عرفت من
استحالة التخصيص من غير مخصص فذلك المخصص لا جايز ان يكون هو القدرة لان
شانها الايجاد من غير تخصيص بوقت او وصف دالا لما صح الفعل في غير ذلك الوقت
او على غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم بمعنى انه مستفاد منه فان
كون المناطق ماخوذا في علمنا به واذا كان تابعا لا يكون مخصصا لان المخصص متقدم
والتابع متاخر ولا باقي الصفات وذلك ظاهر فينبغي ان يكون المخصص امرا اخر وهو
الارادة وهنا نظر فان كون العلم تابعا انما هو في العلم الانفعالي المستفاد من الاعيان
الخارجية لا العلم الخارجي الفعلي وعلم الله من القسم الثاني وحينئذ يكون متقدما
فجاز ان يكون مخصصا وهو العلم باشتمال الفعل على المصلحة وقوله وهل الارادة في
حقه تعالى اه قد تقدم في باب الاعراض تحقيق ذلك المقام ونقول هنا ذهب
ابو الحسين الى ان ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة لان هذا المعنى صالح للتخصيص
وكلما صلح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على
المصلحة او المفسدة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر
واما الكبرى فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة لاجل تخصيص الافعال وتمييزها

بحيث

بحيث يوقعها الفاعل على حال دون حال وقد صلح العلم المذكور للتخصيص فيكون
هو الارادة والاعتراض عليه من وجوه الاول لا يجوز ان يكون المخصص هو الميل المترتب
على هذا العلم كما تقدم بيانه وقولهم انه من توابع المزاج لقوى الحيوانية ممنوع
لجواز ان يكون عقليا كما تقدم الثاني ان العلم تابع فلا يصلح للتخصيص ويرد على
هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قسمين والتابع احدهما لا غير الثالث قوله انه صالح
للتخصيص قلنا هذا لا يمنع من ان يكون هناك مخصصات اخر فان ذلك جايز ومع
جوازه لا يكفي ذلك في بيان المدعى وذهب ابو القسم البلخي الى ان ارادته في افعاله
علمه بها وفي افعال غيره امره بها ويرد عليه ما ورد على ابي الحسين البصري في
العلم واما الامر فهو معلل بالارادة فهو مغاير لها وذهب النجار الى ان معنى كونه
مريدا هو انه غير مغلوب ولا مكره فهي اذن سلبية مع ان ما ذكره لازم لا فعال
المريد لا انه نفس الارادة وذهبت الاشاعرة وبعض المعتزلة الى ان له صفة ثبوتية
زايدة على الداعي من شانها التخصيص لكن الاشاعرة قالوا بقدمها والمعتزلة
بحدوثها وسياتي تمام كلامهم واحتجاجهم والجواب عنه **قال** البحث السادس في انه تعالى
مدرك الخ **اقول** اتفق المسلمون على وصفه تعالى بالادراك لورود ذلك في الكتاب العزيز
واختلفوا في تفسيره فقال ابو الحسين البصري والكعبي معناه علمه بالمدركات وقالت
الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زايد على العلم احتج ابو الحسين على مذهبه بان الادراك في حقه
تعالى اما ان يكون هو العلم او الاحساس او غيرهما والاخيران منفيان فتعين الاول وهو المطلوب

ايس الله
بلغت قراءته

اما بطلان الاحساس فظاهر لاستحالة الحواس عليه واما كونه غير العلم والاحساس فلانه
غير معقول فلا يصح الحكم به لان الحكم على الشئ اوبه لابد من تصوره اولا لان اثبات ما
ليس بمعقول جهالة وفيه نظر لان قوله ان الثابت غير معقول ما ان يعنى بعدم المعقولية
استحالة اتصافه تعالى به كما يقال كون الجسم مجردا غير معقول فهو نفس المتنازع فيه فيكون
مصادرة به على المطلوب او يعنى انه غير متعقل فنقول لا يلزم من عدم تعقل الشئ نفيه فان
عدم العلم بالشئ لا يوجب العلم بعدم ذلك الشئ واحتجت الاشاعرة ومن قال بالزيادة
بوجهين آ انه زايد على العلم في الشاهد فيكون كذلك في الغايب ب انه لو لم يكن
موصوفا بالادراك لاتصف بضده وهو باطل لان ضده نقص والله تعالى منزه عن النقص
بيان الاول انه تعالى حى وكل حى يصح ان يدرك فلو لم يكن الباري تعالى مدركا لزم اتصافه بعدم
الادراك والجواب عن الاول ان الزيادة في الشاهد مسلم لكنها راجعة الى تاثر الحاسة
والحاسة مستحيلة عليه تعالى فيستحيل ذلك الزايد وعن الثاني بانا لا نسلم انه لو لم يكن
موصوفا به لاتصف بضده لجواز خلو المحل عن الضدين كالهواء فانه لكونه جسما
يصح اتصافه بالسواد والبياض ولا يلزم من عدم اتصافه باحدهما اتصافه بالاخر
نعم يلزم من عدم اتصافه به اتصافه بعدمه لكن لم قلتم ان عدم الادراك نقص
في حقه تعالى والقياس على الشاهد لا يتم فان حسن الصورة في الشاهد من صفات
الكمال وليست في الغايب كذلك ولا يلزم من عدم اتصافه به نقص وايضا فانا نمنع كبرى
القياس اعنى كل حى يصح ان يدرك فان كثيرا من الاحياء قد انتفى عنها الادراك فان السمك

وكثير

وكثير من الهوام لا يسمع والعقرب والخلد لا بصر لهما والدهكا يدان لا
سمع لها ولا بصر فلا يتم المدعى والاولى ان نقول لما دل الدليل النقلى على اتصافه بالادراك
امنا بذلك ورأينا ان حقيقته اللغوية تفتقر الى الالات الجسمانية وهى مستحيلة عليه
تعالى فعلمنا ان المراد ليس حقيقته اللغوية فتعين حمله على المجاز وهو العلم لانه اقرب
المجازات اليه لانه اطلاق اسم السبب على المسبب فيكون المراد به كونه عالما بالمدركات
ويدل على ثبوت هذا الوصف له ما تقدم من كونه عالما بكل المعلومات ومن جملتها
المدركات قوله واحتجاج النفاة الخ اشارة الى حجة الفلاسفة المانعين من وصفه تعالى
بالادراك وتقريرها انه لو كان الباري تعالى موصوفا بالادراك لزم اتصافه بالالات
الحسية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الادراك البصرى اما
بخروج الشعاع او بالانطباع وكلاهما مفتقر الى الالة وكذا الادراك السمعى يتوقف
على وصول المتموج الى الصماخ وكذا باقي الادراكات وهو ظاهر فلو كان تعالى موصوفا
بالادراك لكان له الة حسية وهو محال والجواب من وجهين آ انا نمنع التوقف
على الشعاع والانطباع وقد تقدم ب ان ذلك ان سلمنا توقفه فهو في الشاهد
اما في الغايب فلا يجوز ان يكون في الغايب بمعنى اخر قال البحث السابع في انه
تعالى متكلم اجمع المسلمون الخ اقول هذه الصفة ايضا مما خالف فيها الحكماء لتوقفها على
الالة الجسمانية وعدم دليل يدل عقلي يدل على غير ذلك واتفق المسلمون على اتصافه تعالى
بها لورود ذلك في النقل ثم اختلفوا في تفسير ذلك فقالت المعتزلة معنى كونه تعالى متكلما انه اوجد

حروفا واصواتا فى اجسام مخصوصة لتدل على المعانى التى يريد الله التعبير عنها
وقالت الحنابلة كلامه عبارة عن الحروف المسموعة عنه لكنه عندهم قديم وقالت
الاشاعرة ان كلامه تعـ معنا واحدا قايم بذاته الازلى تعـ قديم ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا
استفهام ولا غير ذلك من اساليب الكلام وليس بصوت ولا حرف تدل عليه العبارات
وسياتى تمام كلامهم فى هذا المقام واختار المص مذهب المعتزلة وهو الحق واستدل
على ثبوت الكلام له تعـ بهذا المعنى بوجهين عقلى ونقلى اما العقلى فلان ايجاد
حروف واصوات فى جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعـ
فثبوت الكلام بهذا المعنى مقدور لله اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما
تقدم من كونه قادرا على كل الممكنات واما النقلى فقوله تعـ وكلم الله موسى تكليما
ولان كلامه تعـ مسموع ولا شى من غير الحرف والصوت بمسموع فلا شى من غيرهما بكلام
له تعـ اما الصغرى فلقوله تعـ حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهرة لا
يقال استدللت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور بيانه ان كون القران
حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه كلام الله يتوقف على ثبوت كونه تعـ متكلما
وقد اثبت كونه تعـ متكلما بالقران فيلزم الدور لانا نجيب عنه بانا لا نسلم ان
كون القران حجة يتوقف على كونه تعـ متكلما بل يتوقف على صدق الرسول
وصدق الرسول يتوقف على المعجز وهو اعم من القران لحصوله فى غير القران من
انشقاق القمر وغيره ثم نستدل على كونه تعـ متكلما بالقران لا من حيث انه كلام الله

بل من حيث انه اخبار الرسول الصادق فى كل ما اخبر به او يستدل بالقران على صدق
الرسول لا من حيث انه كلام الله بل من حيث اعجازه الحاصل فى فصاحته وفى اسلوبه وتركيبه
قوله والمعتزلة بالغوالى اخره اعلم ان هذه المسلة من جملة المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة
وقد طول الفريقان فى تقرير الكلام ونحن نذكر حاصل ما ذكره الاشاعرة وما اورد عليه
المعتزلة فنقول ذهبت الاشاعرة الى انه تعـ متكلم لدلالة العقل والنقل عليه وان كلامه تعـ
معنا قايم به وانه واحد ليس بامر ولا نهى ولا غير ذلك وانه قديم والمعتزلة بالغوا فى انكار جميع
هذه المدعيات فلنورد كلام الفريقين الملخصين له باوجز عبارة وذلك فى مسايل الاولى قالت
الاشاعرة البارى تعـ حى وكل حى يصح ان يكون متكلما فلو لم يكن البارى تعـ متكلما لكان موصوفا
بضده وضده نقص تعالى الله عنه قالت المعتزلة لا نسلم ان كل حى يصح ان يكون متكلما
ولا نسلم انه لو لم يكن موصوفا به لوصف بضده ولا نسلم ان ضده نقص وقد تقدم بيان ذلك
كله فى مسئلة الادراك الثانية قالت الاشاعرة الكلام عندنا مقول على قسمين الاول الكلام
الحسى وهو ايجاد الحروف والاصوات الدالة على المعانى كما ذكرتم والثانى المعنى الذى يعبر
عنه بتلك الحروف والاصوات وهو الكلام النفسى كما اشار اليه الشاعر ان الكلام لفى
الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا اما القسم الاول فلا نزاع فيه واما
الثانى فيدل على ثبوته انه ثبت ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية فاذا نطق
احدنا بخبر فذلك المدلول عليه ليس هو الاعتقاد لانه قد يخبر عما لا يعتقده وليس هو العلم
ولا القدرة وهو ظاهر ولا الارادة لان الشخص قد يامر بما لا يريد كما فى قصة الامر لعبده اقامة

لعذره عند السلطان حين توعد على ضربه فانه يامره طالب غير مريد لطاعته فان طاعته
مستلزمة لعقاب السلطان له والعاقل لا يريد ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من الصفات
ليس مما وضع له لفظ فبقى ان يكون لمعنى آخر وهو الكلام النفسى ويدل على تسميته كلاما البيت
المذكور وحينئذ نقول لما دل الدليل على كونه متكلما فلا يجوز ان يكون كلامه هو القسم الحسى لان
كلامه صفته وصفة الشئ تقوم به لكن الحسى لا يقوم به فلا يكون صفته فبقى ان يكون هو القسم
النفسى وهو المطلوب والله تعالى متكلم بمعنى انه قائم به ذلك المعنى النفسى وهو المطلوب والله تعالى متكلم
بمعنى قالت المعتزلة لا شك ان المتبادر الى الاذهان من قولنا تكلم فلان ليس الا ايجاد
الحروف والاصوات وذلك لا شك فيه ولهذا لو قال شخص عن الاخرس والساكت انهما تكلما
كذبه العقلاء فى ذلك ولو كان الكلام ما ذكروه لما ساغ لهم تكذيبه لان الاخرس
والساكت لهما ذلك المعنى والمراد من البيت المذكور تخييل الكلام والا لكان الاخرس متكلما
مع انه كلام شعرى غير مفيد فى المباحث العلمية وقولهم فى الاستدلال على القسم الثانى
بان اللفظ موضوع للصور الذهنية مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المعنى من قبيل
العلوم فان صور الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها بحيث تصير تصديقات
وكلاهما من اقسام العلوم ولا نسلم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاحكم وهو ممنوع
سلمنا لكن قولكم ليس بارادة لانه قد يأمر بما لا يريد ممنوع فانه كما لا يريد العاقل ضرر
نفسه كذلك لا يطلبه بل يوجد صورة الامر وليس بامر حقيقة لان الارادة شرط فى الامر
عند بعضهم وليس له ارادة ثم انا نقول ان الحكم بالشئ مسبوق بالعلم به وما ذكرتم غير

معلوم

الكراس الرابع

باليد واللسان عند الشرائط والقلب مطلقا واما وجوبا لكونهما
لطفا لان المكلف اذا عرف انه متى ترك المعروف او فعل المنكر منع
من ذلك على بعض الوجوه كان ذلك صارفا له عن ترك المعروف وفعل
المنكر ولما انقسم المعروف الى الواجب والندب انقسم الامر بهما
والمنكر لا ينقسم اولا انقسم النهى عنه وطريق معرفة وجوبهما السمع خلافا
لبعضهم والا لزم ايقاع كل معروف وارتفاع كل منكر او اخلاله بالواجب
والثانى بقسميه باطل بيان الملازمة ان الواجبات العقلية عامة على كل
من تحقق وجه وجوبها ولما كان الامر بالمعروف وهو الحمل عليه
والنهى عن المنكر هو المنع منه فلو وجبا بالعقل لوجبا عليه
تعالى فان فعلهما لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف والوجدان
بخلافه وان لم يفعلهما كان الله تعالى مخلا بالواجب وهو باطل لما
تقدم وانما يجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بشروط اربعة
علم الامر والناهى بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا
تجويز تاثير الامر والنهى الثالث انتفاء المفسدة عليه
وعلى غيره مما لا يستحق وجوبه على الكفاية لان الغرض تحصيل
المعروف وارتفاع المنكر الفصل الثالث فى
المعاد وفيه مباحث الاول فى حقيقة الانسان اعلم

بلغ قراءة ايده الله

اختلف الناس في ذلك اختلافا عظيما وتعددت مذاهبهم و
اضطربت آراؤهم وقد بينا اكثر حججهم في كتاب المباحث وبلغنا حق
اقاويل العلماء في ذلك في كتاب النهاية ولنقتصر في هذا المختصر على
المشهور وهو مذهبان الاول المذهب الذي اختاره اكثر المتكلمين من ان
الانسان عبارة عن اجزاء اصلية في البدن من اول العمر الى آخره
ولا يتطرق اليها الزيادة والنقصان والثاني مذهب الاوائل
ان الانسان عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن تعلق العاشق
بمعشوقه واستدل الاولون بان كل عاقل يحكم على ذاته بالفعل والانفعال
بالعوارض النفسانية من غير ان يشعر بذلك المجرد واحتج الآخرون
بان هنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم فمحل العلم غير منقسم
وكل جسم وجسماني منقسم ينتج ان محل العلم ليس جسما ولا جسمانيا فههنا
اربع مقدمات الاولى ثبوت المعلوم غير المنقسم وهو ظاهر
فانا نعلم واجب الوجود وهو غير منقسم ولان المعلوم ان كان بسيطا
فهو غير منقسم وان كان مركبا استحال معرفته الا بعد معرفة البسائط
ولان النقطة والوحدة والآن معلومات وهي غير منقسمة وقد ثبت
المطلوب الثانية ان العلم بهذه المعلومات غير منقسم لانه لو انقسم
لكان جزؤه اما ان لا يكون علما بذلك المعلوم او يكون فجزء ذلك المعلوم والاول

علما بذلك المعلوم او يكون

باطل اما الاول فلان عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل امر زائد لم يكن العلم
علما وان حصل كان التركيب في قابل العلم او فاعله لا فيه واما الثاني
فلاستلزام المساواة بين الجزء والكل وهو محال واما الثالث فلا
ستلزامه انقسام المعلوم وقد فرض غير منقسم الثالثة ان محل العلم
غير منقسم لانه لو انقسم فان كان حالا في جزء منه نقلنا الكلام اليه
وان حل في كل جزء لزم انقسام العلم وقد فرض غير منقسم او حلول
العرض الواحد في محال متعددة وهو محال الرابعة ان كل جسم وجسماني
منقسم وهو بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى والاعتراض اما المقدمة
الاولى فمسلمة واما الثانية فممنوعة لا نسلم انه يلزم الماهيات
المركبة ونمنع كون التركيب في القابل والفاعل خاصة على تقدير حصول
الزائد ونمنع المساواة في الحقيقة على تقدير المساواة في التعلق و الثالثة
ايضا لانتقاضها بالوحدة والاضافة والرابعة ايضا وقد تقدم
البحث الثاني في اعادة المعدوم اختلف الناس هنا فنفته المحققون
واثبته آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان ما عدم لم يبق له هوية حتى
يصح الحكم عليها بالامكان ولانه لو اعيد لاعيد مع وقته فيكون مبتدأ
معادا او لانتفاء امتيازه عن مثله لو وجد واما الآخرون فقد احتجوا
بانه ممكن الوجود والعدم لا اقتضاء ماهيته لهما فيكون قابلا لهما مع

[illegible] ان [illegible] لاستحالة انتقال الشيء من [illegible]
[illegible] عن كلام العراقيين في كتاب النهاية
معتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول البحث الثالث في صحة
عدم العالم خلافا للفلاسفة والكرامية لانه محدث فيكون
ماهيته قابلة للوجود والعدم بالضرورة ولان استحالة العدم
لو كان لذاته كان واجبا لذاته هذا خلف والاشبه المطلوب
وهل يعدم ام لا منع منه ابو الحسين واتباعه والامام بعد لاستحالة
اعادة المعدوم وعندي بل انما يفرق اجزاءه ومن جوز اعادة المعدوم
حكم بعدمه لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وتاوله ابو الحسين انه الخروج
عن الانتفاع والحق استناد الاعدام الى الفاعل لا الى ضد هو الفناء
ولا الى نفي فعل هو البقاء لما تعلم من بطلانهما وجود آخر لوى الافلا[ك]
واسا را لكواكب لانها ممكنة محدثة وهو واقع لاخبار الصادق عليه السلام
البحث الرابع في امكان خلق عالم آخر والملاء مع الخلاء لعلا
لانه لو امتنع لما وجد هذا العالم لوجوب تساوي الامثال في
الاحكام وللاجماع ولقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض
بقادر الاية واحتجاج الفلاسفة بامكان الخلاء حسبه ضعيف لما
تقدم من جوازه وتخصيص العناصر باماكنها باختيار ثم البحث

الخامس في وجوب انقطاع [illegible]
[illegible] ويجب القول [illegible]
الى مستحقه وجب [illegible] لتوجه انه لولا انقطاعه
عن حكمته تعالى فالباقي تحمله وبيان ذلك انه
لا الجاء ومنه بنافي التكليف واكد وه لعسب ملحيه في التحويز
مسحوبا عدم السعود به وبحيث النبي صلى الله عليه واله الاعو
بين العقل والاسلام الحاو حسن في استدا التكليف لفايده
دخوله في الاسلام بعد الاستبصار وامكان سماعه
الادلة بخلاف ما لو بقي على كفره فانه يجوز ان لا يسمع ادلة الحق
فلا يحصل الاستبصار واسلامه [illegible]
السادس في اثبات المعاد البدني
بوابا النبي [illegible] اعلم ان صحة المعاد البدني يتوقف
والخلاف فيه مع الفلاسفة [illegible]
على امرين احدهما انه تعالى عالم بكل معلوم والثاني انه
تعالى قادر على كل مقدور ولهذا كان الكتاب العزيز قد
اشتمل على اثبات المعاد البدني في عدة مواضع وكرر
في موضع حكم فيه باثباته وردها بين المعدمين اما افتقاره
الى القدرة فظاهر اذ المعنى الا حسارى انما يضبطها واما
افتقاره الى العلم فلان الابدان اذا تعرقت واراد الله جمعها

وجب ان يرد كل جزء الى صاحبه و انما يتم ذلك بعلمه بالاجزاء وتمايزها بحيث لا يولف جزء من بدن زيد مع جزء بدن عمرو وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم وقلنا انه يعدم العالم بجملته اما امكان الاعادة بعدها ثم المعدوم فظاهر لان جميع الاجزاء بعد تفرقها لا شك في امكانه كالابتدا وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم واما الوقوع فيدل عليه السمع فانا نعلم مجئ محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع المعاد البدني ولانا قد بينا انه تعالى حكيم يوصل كل شيء الى مستحقه فلا بد من الاعادة. احتجوا بان الاعادة ان وقعت في هذا العالم لزم التداخل وان وقعت في عالم اخر لزم الخلا ولان الانسان ان اكل مثله فان اعيد الماكول الى بدن الاكل ضاع الثاني وبالعكس والجواب عن الاول ان التداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم وكان ملا اما على تقدير عدمه او ثبوت الخلا فلا وعن الثاني ان الماكول بالنسبة الى الاكل ليس من اجزائه الاصلية فيعاد الى الثاني ولا يضيع احدهما اذا ثبت هذا فاعلم انه يجب عقلا اعادة من يستحق ثوابا وعوضا على الله تعالى و على غيره لوجوب الانصاف وما لم يستحق عليه العوض وسمعا اعادة الكفار واطفال المومنين وغيرهما ولا يجب اعادته

البحث السابع في استحقاق المطيع الثواب والعاصي للعقاب

والثواب

والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال وقد اختلف في استحقاقه بالطاعة فالذي عليه المعتزلة ذلك ونازع فيه الاشعرية والبلخي لنا ان التكليف مشقة فان لم يستلزم عوضا كان قبيحا وذلك العوض ان صح الابتدا به كان توسط التكليف عبثا فتعين انه لا يصح احتجت الاشاعرة بان الله تعالى هو الحاكم فلا يستحق عليه شيء وبان المرتد ان وصل اليه الثواب تضاد الاستحقاق وان احبط طاعته من عوض واحتج البلخي بان نعم الله تعالى لا تحصى فلا يستحق عليها بكون الطاعة ما كان وهو لحق العبادة والتذلل فلا يستحق ثوابا فان المودي ما عليه لا يستحق به عوضا الجواب ان الوجوب ليس هو الشرعي بل متعلق المدح والمرتد لا يستحق ثوابا لان شرط استحقاق الثواب الموافاة ولم يحصل لابطال الموافاة لو كان شرطا لزم ان يكون العلة انما توثر حال عدمها لا حال وجودها لانا نقول الاستمرار على الطاعة هو الشرط ومعنى المراد بالموافاة لا عدم الحياة وقول البلخي ضعيف فان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم وهي ضروري للعقلا اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى

واما كيفية الشرائع فلا واما ان استحقاق العاصي العقاب
بالمعصية فهذا اتفق عليه اهل العدل خلافا للاشاعرة لكنهم
اختلفوا فالمعتزلة على انه عقلي والمرجئة والامامية على انه سمعي
احتج المعتزلة بان فعل العقاب لطف فيكون واجبا اما المقدمة
الاولى فلان المكلف متى علم انه اذا عصى عوقب كان ذلك
زاجرا له واما الثانية فقد سلف البحث الثامن في بقايا
مباحث الثواب والعقاب وفيه تسع مباحث الاول ذهبت
المعتزلة الى ان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي لانه داخل
في باب اللطف فيكون داخلا في الوجوب ولان علة
الثواب والعقاب الطاعة والمعصية وهما علتان
للمدح والذم الدائمين فيلزم دوام العلتين فيدوم المعلولان
الآخران ولان الثواب والعقاب يجب خلوصهما عن
الشوائب فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوبا بالالم
للعلم بانقطاعه والعقاب بلذة كذلك الثاني المجوز توقف
الثواب على شرط والا لاستحق العارف بالله تعالى
الجاهل بالنبي صلى الله عليه واله الثواب لان معرفة الله تعالى
طاعة مستقلة بنفسها الثالث استحقاق الثواب

بلغت قراءة السيد ادام الله

مشروطا بالموافاة او اسقاطه بالعقاب لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك فنقول ان الآية لم تدل على بطلان الاصل على تقدير الشرك والا
لما علق بطلانه على الشرك المتجدد واذا ثبت هذا فالاستحقاق ان كان
ثابتا كان معنى بطلانه سقوطه بالشرك وان لم يكن ثابتا كان معنى بطلانه
عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاة فلم يتحقق الثواب
فيكون العمل باطلا الرابع في الاحباط والتكفير انهما باطلان عند جماعة
من المعتزلة وايضا عند جماعة من المرجئة والامامية والاشعرية لنا
لو ثبتا لزم ان يكون من فعل احسانا واساءة متساويين بمنزلة
من لم يفعلهما ولو زاد احدهما بمنزلة من لم يفعل الآخر وهو
باطل قطعا ولان الثواب والعقاب ان لم يتنافيا فلم سقط
احدهما بالآخر وان تنافيا امتنع الوجود والعدم في كل
منهما لان المنافاة ثابتة من الطرفين وليس اسقاط الطاري
السابق بالطاري اولى من العكس احتجوا بانه لولا الاحباط لحسن
ذم من كسر قلم من انعم عليه بانواع متعددة لا تحصى والجواب المنع من
قبح الذم على هذا القدر اليسير الخامس وعقاب اهل الكبائر منقطع
خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره والمطيع بايمانه اذا عصى استحق ثوابا وعقابا

بلغت قراءة السيد ادام الله

فان داما لزم المحال وان انقطع الثواب لزم تأخر العقاب عن
الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين العكس ولقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما الكفار فان
وعيدهم دائم بالاجماع السادس عذاب القبر والصراط والميزان
والحساب وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار
امور ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق
عليه السلام بثبوتها فيكون واقعا السابع يجوز العفو عن
الفاسق خلافا للوعيدية ومنعت المعتزلة من العفو سمعا
واختلفوا في صحته عقلا فذهب البغداديون ونفاه البصريون
والحق جواز العفو عقلا ووقوعه سمعا اما انه احسان وكل احسان
حسن والمقدمتان ضروريتان ولان العقاب حقه تعالى فجاز منه
اسقاطه ولقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وعلى يدل على الحال وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد مع التوبة لعدم الفرق
بينهما ولانه عليه السلام ثبتت له الشفاعة وليست في زيادة
المنافع والا لكنا شافعين فيه فثبت في اسقاط المضار
الثمـ ـــــ التاسع في التوبة وهي الندم على المعصية

الله

العزم

والعزم على ترك المعاودة اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم وهي
واجبة لانها دافعة للضرر وان كانت عن ظلم لا تتم الا بالخروج الى
المظلوم او الى ورثته عن حقه والاستبراء فان عجز عزم عليه وان
كان عن اضلال لم يتم الا بارشاد الضال وان كان عن فعل قبيح
كشرب الخمر والزنا كفى الندم والعزم على ترك المعاودة والمقدمتان
وان كان عن ترك واجب كالزكاة لم يتم الا بفعله ولو لم يمكن القضاء
كفى الندم والعزم كالعبادات وتصح من قبيح دون قبيح عند ابي علي
لان الانسان يتوب من واجب دون واجب ممكن ولذا التوبة الواقعة عن كل
ذنب ومنع ابو هاشم لان التوبة انما تصح اذا كانت من القبيح
لقبحه والقبح مشترك في الجميع فلو تاب عن قبيح دون قبيح كشف ذلك
عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه اما الواجب فانه يجب ان يوقعه
لوجوبه ولا يجب عموم كل واجب في الفعل فان من قال لا اكل
هذه الرمانة لحموضتها يجب ان يمتنع من كل رمانة حامضة بخلاف من
قال آكل هذه الرمانة لحموضتها وهل سقوط العقاب بالتوبة
واجب او تفضل المعتزلة على الاول والمرجئة وجماعة الامامية على
الثاني وهو الاقرب لنا انه لو وجب السقوط لكان اما لوجوب قبولها
او لزيادة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم ان من

وافق الفراغ من هذه النسخة الشريفة اول يوم نهار السبت

ثاني عشر شهر رمضان المبارك ختم بالخير والاقبال

في سنة خمسة وتسعين ومائتين والف من هجرة

على يد اضعف عباد الله واحوجهم الى رحمة

ربه الغني محمد حسن العروي

عفا الله عنه وعن والديه وعن

المؤمنين والمؤمنات وصلى الله

على محمد واله الطاهرين

وسلم كثيرا

وذلك بالبلدة المحروسة

المباركة كي شاه جهان

الله بالعدل والامان

بحق النبي الذي هو دار العرفان

فهذا ما كان بيدي وجمعي

ان المحبة للرحمن اسكرني ... فهل رايت محبا غير سكران

شعر

بعدتم فما طابت حياتي لبعدكم ... فهل انتم طابت حياتكم بعدي

حملتم جميعا حملكم هم واحد ... وحملتني كلكم همكم وحدي

قصدتك عند ضيق الامر لما ... رايت الدهر انشب مخلبيه

علمت بان غيرك ليس يرحمني ... وانك خير من نوفق اليه

باب لبياض العين ياخذ مراجر ذوف الابيض وغسل غير مدحن ويخلط ويوضع

في العين فانه يبرا ان شاء الله تعالى

شعر

اما من زكي اصلا وفرعا طاب مغارسا ... واثمر فرعا ميثاق نماغرسها

اذكر الوعد الذي يحث به سمائك الحسنى ... لعلك لا تنسا

علي

على نذر لو جاء الله يلزمني حتما ... متى جمعتني معكم الدار دارا

اصوم شهرا واعطي بيشوف روحي ... الى لذاك اليوم احياروا

علي

اذا انت كنت ايام يكم سلفت ... اقول بالله يا ايا منا عودي

كانني يوم يأتيني كتابكم ... ملكت ملك سليمان ابن داودي

مما روى عن علي عليه السلام

ادبت نفسي فما وجدت لها ... الا النعم من بعدها عن الكذب

وتركها غيبة للانام فقد ... حرمها ذو الجلال في الكتب

ان كان من فضة كلامك يا نفس ... فان السكوت من ذهب

كن ابن من شئت واكتسب ادبا ... تغنيك محموده عن النسب

ان الفتى من يقول ها انا ذا ... ليس الفتى من يقول كان ابي

فالرجس الغض اصله بصل ... والسكر العذب حل من قصب

صدق م

وجود بحل مالى لا ابالى ولا بخل عند مسئلة اصحاب
وذاك لانني انفقت دهرا على تحصيله شرخ الشباب

فكتب اليه الشافعي

قل لمن يدعي من راه مثله ومن راه وجده فقد راى من قبله
العلم يهى اهله ان يمنعه اهله لعله يبذله لاهله لعله

حدثني رسول الله صلعم قال خذ قرنفلة ... ومثلها ورق سدار ابيض ومثلها كندر ذكر ومثلها زنجبيل ودق السكر
والكندر بعسل الجرجد فيهما فانه نافع لحفظ القرآن والكتب ويقطع البلغم البول ويذهب البلغم ويقطع البلغم ويزيد في الجماع

شعر

تنبه لانوار السعادة للخلق بذكر جلال الواحد الاحد الحق
تعالى عن الاذهان سلطان عزه وجلت معاليه عن التحت والفوق
الى انسان في ثنايا قاصر وموقف نفسي موقف الذل والرق
ولكن ذلي عند بابك عزة غاية وشيمة ذاك الرق خير من العتق
ويوحيه في الصيف لم تخل من يد وفي البرد تسلوها اكف الحبايب
اذا ما الهوا المقصور هيج ناشيا اتت بالهوا الممدود من كل جانب
اذا كان في من احب مشارك منعت الهوا روحي ولو تلفت جدا
وقلت لها يا نفس موتي صبابة فلا خير في حب يكون له ضدا

بسم الله

مولانا احمد سلمه الله تعالى

لا يخفى على جناب اخينا وعزيزنا
انه وعدت الجماعة الطلبة المؤمنين
ان تنفعهم بشيء والى الآن ما وصلهم
نفعك وشيخ علي خان من جملتهم
وهو رجل فقير الحال الخادم لآلة الاظهار
الالهية هو وابوه وجده قديما فه
المرجو من جنابكم مساعدة واسعافه
وانقاذه من هذه البلاء والالم

٤٣